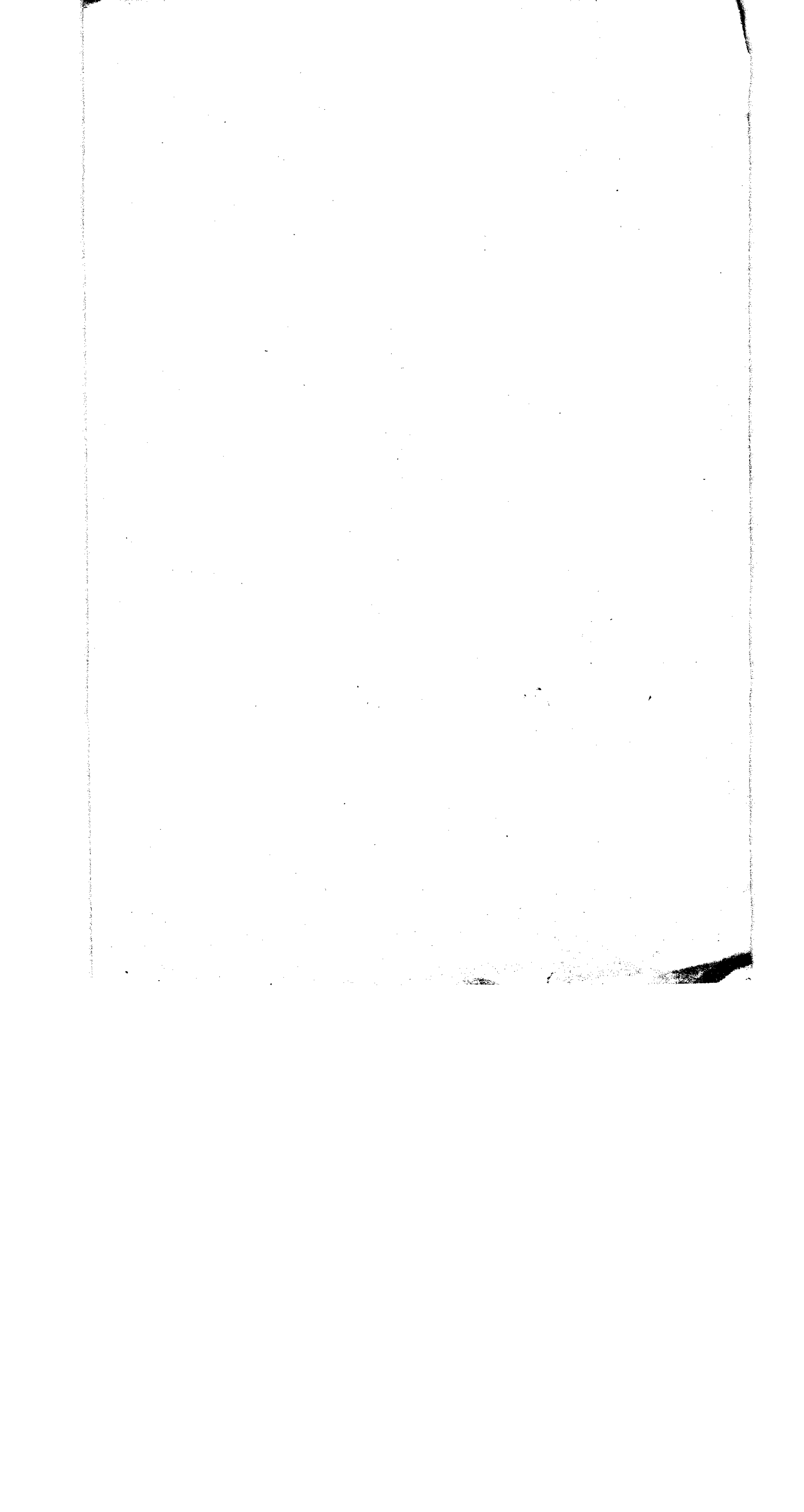
محاورات فلسفية
فى
موسكو

د. مـــراد وهـــبة



محاورات فلسفية
الطبعة الثانية - ١٩٧٧

دار الثقافة الجديدة
٣٢ ش صبرى ابوعلم – القاهرة
ت ٥٨٧٨٠٥ / ٥٨٤٧١٠

محاورات فلسفية فى موسكو
الطبعة الثانية — ١٩٧٧

تحية شكر وتقدير

إلى الأستاذ يورى ملفيل رئيس قسم الفلسفة الأجنبية بكلية الفلسفة بجامعة موسكو ، فقد أسهم فى تحقيق الحوار بينى وبين فلاسفة الاتحاد السوفيتى .

وتحية مماثلة إلى هؤلاء الفلاسفة ، إذ لمست فيهم عشقاً للفلسفة فى غير تزمت ، ومواجهة للحقيقة بلا مواربة ، وتقبلا للمعارضة بلا انفعال .

تعريف بالكتاب

هذا الكتاب إحدى ثمرات اتفاقية ثقافية بين الاتحاد السوفيتى وجمهورية مصر العربية .

وصاحب هذا الكتاب لم يكن يملك إلا إحدى البذار غرسها مع غيرها من بذار كثار يملكها فلاسفة السوفييت .

واستغرقت البذار فى نموها عاماً بأكمله ابتداء من الرابع من شهر أكتوبر عام ١٩٦٨ ، وهو تاريخ الرحيل إلى موسكو ، حتى نفس اليوم من عام ١٩٦٩ ، وهو يوم مغادرة موسكو .

وبين اليومين مسافة من الزمن قطعها صاحب هذا الكتاب فى القراءة والحوار وتعلم اللغة الروسية .

فالقراءة ملازمة للحوار ، وتعلم اللغـــة الروسية أمر مطلوب من أجل رفع الحصار المضروب حول الفلسفة السوفيتية . فالمؤلفات الفلسفية السوفيتية المعاصرة ، فى معظمها ، ليست مترجمة إلى اللغات الأجنبية . وهذه ظاهرة لا بد أن يـكون لها دلالة . بيد أن الـكشف عن هذه الدلالة ليس من مقتضيات هذا الـكتاب .

والبديل عن الترجمة ليس إلا الحوار ، أجراه صاحب هذا الـكتاب باللغتين الإنجليزية والفرنسية فى كليتين للفلسفة إحداهما فى موسكو والأخرى فى لينتجراد ، وفى أربعة معاهد فى موسكو ، معهد الفلسفة ومعهد أفريقيا ومعهد آسيا أو « الاستشراق » ومعهد أمريـكا اللاتينية .

وثمة سؤال ، لا بد أن يثار :

ما الصلة بين الفلسفة وأفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ؟

والجواب عن هذا السؤال هو محور الكتاب .

مراد وهبه

موسكو — ٤ أكتوبر ١٩٦٩ .

فى المذهب المغلق والمفتوح

قول شائع فى المؤلفات الغربية البرجوازية عن الماركسية أنها عقيدة منغلقة على ذاتها ، يتخذها الماركسى وثناً له فى حياته ، ومن ثم يصاب بالدجماطيقية آفة البشرية .

وفى بداية الحوار مع فلاسفة السوفييت طرحت هذا القول الشائع فى صيغة سؤال عن ماهية الماركسية، وجوابهم ، بلااستثناء ، لم يكن إلا رفضاً لهذا القول ، إذ أن الماركسية ، فى رأيهم ، « مفتوحة » إزاء التجارب العلمية ، وإزاء المشكلات التى تثيرها الفلسفة البرجوازية الغربية ، ولكنها « مغلقة » أمام الحلول التى

تقدمها هذه الفلسفة . وهذا الرأى جاء فى بحث مشترك[1] لثلاثة من فلاسفة السوفييت : ملفيل[2] وبجمولف[3] ونارسكى[4] .

(١) Concerning certain aspects of the critical analysis of contemporary bourgeois philosophy in Soviet Studies in Philosophy), 1968, Vol, VI , no 4, p. 54.

(٢) رئيس قسم الفلسفة الأجنبية بكلية الفلسفة بجامعة موسكو ومن مؤلفاته « تشارلز بيرس والبرجماتيه » موسكو ١٩٦٨ . وملفيل عضو فى « جمعية بيرس » التى أنشئت عام ١٩٤٦ فى أمريكا .

(٣) أستاذ بنفس القسم ، وقد كان طياراً حربياً فى الجيش السوفييتى فى الحرب العالمية الثانية . ومن مؤلفاته :

« فكرة التقدم فى الفلسفة البرجوازية فى القرنين التاسع عشر والعشرين » ، موسكو ١٩٦٢ ، « الفلسفة البرجوازية الأنجلو — أمريكية فى عصر الإمبريالية » ، موسكو ١٩٦٤ ، « الفلسفة البرجوازية الألمانية بعد عام ١٨٦٥ » ، موسكو ١٩٦٩ .

(٤) أستاذ بنفس القسم . تأثر بمدرسة وارسو المنطقية فاتجه إلى معالجة عدد من قضايا الوضعية المنطقية ثم تأثر برسل فاهتم بدراسة الفلسفة الإنجليزية فى اتجاهها التجريبى . ومن مؤلفاته : « فلسفة ديفيد هيوم » موسكو ١٩٦٧ ؛ « مشكلة التناقض فى المنطق الديالكتيكى » ، موسكو ١٩٦٩ ، وهو الآن يعد مؤلفاً عن « ليبنتز » إذا هو يؤثره على هيجل

وموجز هذا الرأى أن الإنفتاح يعنى الحوار بين الماركسية والفلسفة البرجوازية ، والحوار أمر لازم ، وهو لازم من الوجهة السياسية والعلمية والايديولوجية .

أمر لازم من الوجهة السياسية للاسهام فى خلق جبهة موحدة ضد الإمبريالية العدوانية ، ولكشف زيف الخرافة التى تروج لها الدعاية البورجوازية ، ولتقديم المعرفة الأصيلة لأولئك الذين يرغبون فى التعرف على الماركسية .

وهو أمر لازم من الوجهة العلمية لإثراء الماركسية ، ومعرفة نقط الضعف فى الجدل مع الفلسفة البرجوازية .

ثم هو فى نهاية المطاف أمر لازم من الوجهة الإيديولوجية لرفض كل ما هو رجعى فى الفلسفة البرجوازية المعاصرة .

وبعد قراءة هذا البحث طلبت مزيداً من الإيضاح عن « المغلق » و « المفتوح » من هؤلاء الفلاسفة الثلاثة .

يتصور ملفيل « المفتوح » على أنه رفض للدجماطيقية والتزام

الروح الديالكتيكية . وسبب هذا الرفض وذلك الإلتزام مردود إلى التغيير الذى يطرأ على النظريات العلمية من جراء ما ينشأ بينها وبين الوقائع الجديدة من تناقض .

فسألته : وهل فى الإمكان التوفيق بين الطابع الديالكتيكى للعلم ، وبين العلم من حيث هو نسق ، أى مذهب مغلق .

وكان جوابه أن الديالكتيك لا يفضى إلى مذهب مغلق ، وإنما إلى تأسيس مذهب مفتوح .

— وإلى أى مدى هذا الإنفتاح ؟

— فى حدود رفض « عدم القدرة على معرفة شيء ما » فلا شيء غير قابل للتفسير .

هكذا كان جواب مافيل . ومن أجل ذلك فهو ينقد فلسفة بيرس[1] من حيث أنها ترفض إمكان إمتلاك المعرفة الكاملة .

(1) "The conflict of science and religion in C. P.'s-philosophy" in "Transactions of the Charles S. Pierce Society", V. II, no I, 1966.

بيد أن هذه المعرفة الكاملة ، فى رأى ملفيل ، لا تتحقق إلا فى اللانهائى ، أى أنها تظل فى حيز الإمكان . وهذا الإمكان هو الذى يمنع تحول الماركسية إلى مذهب ، أى إلى معتقد dogma .

ومع ذلك فالماركسية ، فى المرحلة الستالينية ، قد تحولت بالفعل إلى مذهب مغلق على حد قول بجموداف فى إحدى محادثاتى معه . ولكنه يرى أن الضرورة هى التى فرضت على الماركسية هذا الغلق فقد كان الاتحاد السوفيتى ، فى المرحلة الستالينية ، هو الدولة الاشتراكية الوحيدة فى عالم يحكمه الاستعمار . وفى مثل هذه الحالة ليس للتزمت من بديل . والتزمت رمز على المعتقد ، ومن ثم تحولت الماركسية من منهج علمى إلى عقيدة عامية .

وحين طرحت بحث هذه الظاهرة ، ظاهرة الدجماطيقية ، مع سمسونفا[1] كان جوابها أن هذه الظاهرة إحدى خصائص المعرفة الإنسانية بمعنى أنها لا تخص السوفييت دون غيرهم ، ولكنها استطردت

---

(٢) أستاذة علم الأخلاق بقسم الأخلاق بكلية الفلسفة بجامعة موسكو .

قائلة إن هذه الظاهرة بدأت تتوارى بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفييتى ، وفيما قبل هذا المؤتمر كانت عبادة الفرد أحد العوامل المسببة لبزوغ هذه الظاهرة . أما اليوم فثمة خلق وإبداع وبخاصة بين الفلاسفة الشبان .

وهنا يذكر بجمولف أمثلة لهذا الابداع إزاء فسيولوجيا بافلوف . ففى الخمسينيات دارت مناقشات فلسفية من أجل إثبات أن هذه الفسيولوجيا هى النظرية العلمية الوحيدة الحقة ، ومن ثم فهى أحد الأدلة على صدق المادية الديالكتيكية .

بيد أن هذه المحاولة ، فى رأى بجمولف ، قد كتب عليها الفشل ، ولا أدل على ذلك من أن ثمة فسيولوجيا الآن متجاوزة فسيولوجيا بافلوب ، تأخذ بفكرة كلية الكائن العضوى ، وتفحص التركيبات الأولية لهذا الكائن ، وتقترب من فسيولوجيا شرنجتون .

ويتزعم هذا الاتجاه المعاصر للفسيولوجيا ثلاثة :

برنشتين وأوزاندزى وأنوخن . وقد مات الأول والثانى أما الثالث فما زال حياً .

يذهب برنشتين فى مؤلفـــاته على الإطلاق ، وفى تقريره المقدم لمؤتمر علم النفس فى موسكو — على التخصيص ، إلى أن مسألة الفعل المنعكس ، ليست سوى إحدى معطيات المنهج الميكانيكى ، وهو منهج اتبعه علماء الفسيولوجيا فى القرن الماضى ، وهو يقوم على مبدأ السببية . يقول برنشتين فى كتابه فسيولوجيا الحركة وفسيولوجيا النشاط ، الصادر عام ١٩٦٥ ، أن الفعل المنعكس الشرطى وغير الشرطى إنما يستند إلى مبدأ السببية فى صورته القديمة وفى رأيه أن هذا الفهم للعلاقات السببية قد تجاوزته البيولوجيا السيبرنطيقية ، بل إن هذا الفهم من شأنه أن يعزل الفعـــل عن « الغاية » ذلك أنه من المحتمل أن تـكون الغاية هى سبب الفعل ، وبالتالى يأتى السبب متأخراً عن الفعل لا متقدماً عليه . وهذا الاحتمال مردود إلى الحياة ذاتها ، إذ أن النشاط الحيوى لأى كائن ليس مجرد تـكيف مع البيئة الخارجية ، بل هو مجاوزة لهذا البيئة تتحقق بفضل نموذج موضوع مسبقاً وفق « حاجات » الـكائن فى المستقبل .

ويتفق أوزنادزى — مؤسس مدرسة جورجيا فى علم النفس —

مع برنشتين فى التركيز على عامل « الحاجة » ولـكنه يختلف معه فى النظر إلى طبيعة الحاجة . فاوزنادزى لا يقصد الحاجة البيولوجية، كما يذهب إلى ذلك برنشتين، وإنما يقصد المفهوم الإنسانى للحاجة، ومن ثم فهو يركز على الجانب الإجتماعى ، وليس على الجـانب الفسيولوجى ، للظاهرة النفسية ، فيضيف عامل « الموقف » إلى عامل الحاجة ، بمعنى أن أية ظاهرة نفسية إنما هى محاولة لحل موقف معين. ومن هنا يدعو أوزنادزى إلى « إيجابية » النشاط النفسى .

أما أنوخن فهو ينقد بافلوف بسبب التزامه المفهوم الديكارتى لعملية الإنعكاس ، ولـكنه يقرر أن بافلوف كان فى إمكانه مجاوزة هذا المفهوم حين أضاف ما يسميه بـ « العامل المساعد » إلى « الفعل المنعكس » . وهذا العامل المساعد ، فى رأى أنوخن ، لا يعنى سوى « العلاقة المتبادلة » بين السبب والنتيجة . بيد أن بافلوف لم يفطن إلى هذا المعنى . ومن ثم فانه لم يستطع مجاوزة المفهوم الديكارتى .

والنتيجة المحتومة من هـذا النقد المعاصر لنظرية بافلوف ، فى رأى بجموااف ، أن الماركسية لم تعد تعمياً للنظريات العلمية . وهذا هو ما ينبغى أن يكون ، وهو لن يكون كذلك إلا إذا التزم مار رؤية « النسبية » للنظريات العلمية .

ولكن هل تعنى هذه النسبية أن العلم ليس موضوعياً ؟

جواب بجموااف بالسلب . فالعلم ، عنده كما هو عند غيره ممن ناقشتهم ، موضوعى ونسبى . وقد يبدو أن ثمة تناقضاً بين الموضوعى والنسبى . بيد أن هذا التناقض مشروع فى إطار المنطق الديالكتيكى. ولهذا فقد أخطأ المذهب الوضعى فى استبعاد هذا المنطق . وقد أفضى به هذا الخطأ إلى اعتبار النظريات العلمية مطلقة وليست نسبية. ومن شأن هذا الاعتبار تحجر التطور العلمى وتجمد التطور الفلسفى .

وهنا لاحت على وجه بجموااف إمارة ثقة مطلقة فى قول لينين أن الديالكتيك ليس دوجما dogma وإنما هو مرشد للعمل ومن ثم فليس ما يمنع من إحداث تعديل فى المادية الديالكتيكية إذا ما ظهر ما يناقضها فى مستقبل العلم كما يذهب إلى ذلك انجلز فى رسالته عن « فيورباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية »[1] وفلاسفة السوفييت ، الآن ، يتبنون هذا الاتجاه . والدليل على ذلك أن إشكال الحركة ، كما تصورها انجلز ، موضع مناقشة ، وخلاصة هذه المناقشة أن مفهوم انجلز للحركة ليس دقيقاً .

(1) L. Feuerbach and the end of classical german philosophy, Moscow 1965. P. 12.

أما نارسكى فيضع تحفظاً على اشتراكه فى البحث المشترك المذكور آنفاً ، وهو أنه على اتفاق مع زميليه ، ملفيل ومجموليف ، فى المبادىء العامة ، ومن بين هذه المبادىء كون الماركسية مذهباً مفتوحاً . ولكن ثمة مسائل فلسفية يختلف فيها مع مجموليف ، ومنها مسألة التناقض فى المنطق الديالكتيكى كما سنرى فيما بعد .

ويقرر نارسكى ، بادىء ذى بدء ، أن انفتاح الماركسية لايعنى إمكان الأخذ ببعض الحلول التى تقدمها الفلسفة البرجوازية الغربية كما يفعل بعض الفلاسفة فى بولندا ويوغوسلافيا .

ففى بولندا تأثر الفلاسفة بمفهوم الحرية لدى سارتر ، وفكرة الليبيدو عند فرويد لدرجة أن نفراً من هؤلاء الفلاسفة قد حاول أن يقدم تفسيراً جنسياً للكفاح العمالى .

وفى يوغوسلافيا تأثر البعض مثل ماركوفتش وبتروفيتش بالديالكتيك كما هو مطروح عند سارتر ، أى من حيث هو نابع من الذات وليس نابعاً من الواقع . ومن قبل سارتر الفيلسوف المجرى جورج لوكاتش فى مقال له ظهر عام ١٩٢٣ بعنوان « التاريخ والوعى البروليتارى » وفيه يطرح الديالكتيك كديالكتيك الذات

دون أى اعتبـار للديالـكتيك الموضـوعى أى لديالـكتيك الطبيعة .

وهنا توقف نارسكى لحظة ثم علق بنبرة حماسية ـ وهى نبرة تلازمه فى اللحظة التى يبدو فيها أن ثمة صراعاً فى الفـكر بينه وبين رفاقه من الماركسيين ـ قال :

« وأنا أعترض على اتجاه هذا النفر من الفلاسفة اليوغوسلاف . وبسبب هذا الاعتراض ينعتنى هذا النفر من الفلاسفة بأنى ستاليفى النزعة ، أى دجماطيقى » .

وهنا كان لابد من إثارة سؤالين :

ماذا يعنى لفظ « دجماطيقية » فى نظر الفلاسفة اليوغوسلاف ؟

وهل ثمة صلة بين الستاليفية والدجماطيقية ؟

أما عن السؤال الأول فجواب نارسكى أن الدجمـاطيقية ، فى رأيهم ، تعنى إقرار استقلال العالم الموضوعى عن الذات . ولـكن ماذا يعنى نقيض هذا القول سوى النزوع نحو المثالية . ولا أدل على

ذلك من أنهم يأخذون بمفهوم سارتر عن المادة من حيث أنها العالم الذى يصنعه الإنسان . بيد أن هذا المفهوم عن المادة غير مادى ، وإنما هو مثالى .

والنتيجة المحتومة من كل هذا ، كما يرى نارسكى ، أن الديالكتيك لم يعد انعكاساً للواقع ، وإنما انعكاساً للنشاط الإنسانى ، ومن ثم تدور الماركسية على الإنسان ليس إلا . ولهذا فان نارسكى يركز على الربط بين « الانفتاح » على مشكلات الفلسفة الغربية وبين « رفض » الحلول التى تطرحها هذه الفلسفة .

وسألته : وهل هذا الرفض مطلق ؟

وكان جوابه بالسلب . ثم راح يعدد مناقب بعض الحلول التى تقدمها الفلسفة البرجوازية الغربية . على سبيل المثال الوضعية المنطقية ، فمن بين إيجابياتها تحليلها للغة واعتبار اللغة أحد موضوعات الفلسفة ، ونقدها للفلسفة القديمة بدعوى أن منهجها غير علمى . ويرى نارسكى أن هذا النقد ليس له مثيل فى تاريخ الفلسفة . اذ بفضل هذا النقد لم يبق الكثير من قضايا الفلسفة القديمة . ثم إن قول الوضعية

المنطقية بأن الفلسفة جملة قضايا زائفة إنما يعكس حقيقة هامة . ففى الفلسفة ، بالفعل ، ثمة قضايا زائفه . مثال ذلك :

ما الغاية التى يتجه إليها العالم ؟

وما علة وجود هذا العالم ؟

وسألته بدورى : إذا كان تحليل الوضعية المنطقية للغة أفضى إلى اعتبار القضايا الميتافيزيقيه زائفة فلماذا لا نسير مع هذه الفلسفة حتى نهايه المطاف ؟

وأجاب نارسكى قائلا إن سؤالك هذا ينقلنا إلى بيان سلبيات هذه الفلسفه ، ومن بينها أن التحليل اللغوى لا يصلح « دائماً » فى حسم الخلافات حول « بعض » القضايا الفلسفيه . ثم راح يضرب مثالا لذلك باحدى هذه القضايا : قضيه الصدفة . قال :

من الصحيح أن كثيراً من القضايا التى تستند إلى مقولة الصدفة كشف عن زيفها التحليل اللغوى . ولكن من الصحيح كذلك أن ثمة سؤالا لا يزال قائماً : هل أية ظاهرة هى بلا علة ؟

ثم أضاف قائلا : إن ثمة قضية فلسفية أخرى ليست زائفة » هى قضية الحرية .

ومن بين سلبيات هذه الفلسفة أيضاً نظرتها إلى العلم . وفى مقال لنارسكى صدر عام ١٩٦٨ بعنوان «مفهوم العلم فى الوضعية المنطقية » أوضح ثلاثة أخطاء :

الخطأ الأول أن الوضعية المنطقية تلغى التفرقة بين الموضوع وتكوين الذات للموضوع .

الخطأ الثانى أن العلاقة السببية ليست علاقة موضوعية ، وإنما هى علاقة منطقية ليس إلا .

أما الخطأ الثالث فهو اكتفاء هذه الفلسفة بمنهج المحاولة والخطأ باعتباره المنهج الوحيد ، كما يذهب إلى ذلك كارل بوبر أحد دعاة الوضعية المنطقية . أما الماركسية ، فهى وإن كانت تقر هذا المنهج إلا أنها لاتقف عنده ، وإنما تتجاوزه إلى مناهج علمية أخرى يقع فى

حدها الأقصى منهج الاستنباط الرياضى الذى تمارسه الجواسب الالكترونية .

وآراء نارسكى هذه توحى بأن العلم وحده ليس يكفى ، إذ لابد من الفلسفة لتحديد مفهوم العلم ومفهوم المنهج العلمى .

وهنا تذكرت حواراً دار بينى وبين ملفيل حول العلاقة بين الفلسفة والعلم أوضح فيه أن ليس ثمة فاصل بينهما بشرط أن تكون الفلسفة علمية الطابع . وهذا الشرط لازم بسبب وجود فلسفات معادية للعلم ، مثل فلسفة نيتشه ويسبرز .

ـــ ولكن إذا كانت الفلسفة علماً فما الفارق إذن بين الفلسفة والعلم ؟

ـــ سلباً الفارق محدد . فليس لدينا علم واحد وإنما عدة علوم ، وليس ثمة منهج واحد لهذه العلوم ، وإنما عدة مناهج .

أما إيجاباً فالفارق لم يتحدد بعد . فالفلاسفة الماركسيون لم يتفقوا بعد على تحديد موضوع الفلسفة أو منهجها .

ومع ذلك فهذا الفارق ، وإن لم يتحدد بعد ، لا يعني الانفصال وإنما ينطوي على الاتصال أو إن شئت فقل اللزوم على حـد قول نارسكى . بل إن نارسكى يذهب إلى حد القول بأن انـكار لزوم الفلسفة للعلم من شأنه أن يفضى إلى عورتين :

العورة الأولى استبعاد النظريات العلمية الغربية بدعوى أنها ملوثة بالمثالية .

والعورة الثانية السقوط في هوة الدجماطيقية .

وبفضل هذا المفهوم يثق نارسكى في العلم دون أن يرقى به إلى مستوى الدوجما . ومن هذه الزاوية يتفق نارسكى مع قول انجلز في مقدمة كتابه « ديالـكتيك الطبيعة » بأن ليس ثمة شيء أبدى ولـكن ثمة تغيراً إلى الأبد[1] . ولهذا لم يكن أمراً غريباً أن يطرح لينين أفـكاراً جديدة متعارضة مع بعض أفـكار انجلز . فمثلا

(1) Dialectics of nature, 3 ed Moscow 1964, P. 60
Concerning certain aspects of the critical analysis of contemporary bourgeois philosophy, p. 51.

المادة ، عند انجلز ، موضوع حسى ، فى حين أنها عند لينين مقولة فلسفية تعنى الواقع المادى خارج الذات ويتفق نارسكى كذلك مع قول انجلز بأن العلم يستطيع أن يقدم حلولا لما يدور فى أذهاننا من قضايا . ثم يستطرد نارسكى قائلا فى سخرية « لو أن فلاسفتنا الماركسيين قبلوا قول انجلز هذا لأمكنهم مجاوزة عدة سخافات ، من بينها استبعاد المنطق الرياضى ، وعدم الثقة فى المنطق الصورى ، ونظرية النسبية ، والسيبرنطيقا » .

وخلاصة نقد نارسكى أن الانفتاح على قضايا الفلسفة الغربية المعاصرة لا يعنى الانحياز إلى المذاهب التى تنطوى عليها هذه الفلسفة وإنما يعنى إثراء الماركسية . فالوضعية المنطقية مثلا ، على حد قوله ، تطرح قضية العلاقة بين الجانب النظرى والجانب التجريبى فى العلوم الطبيعية فى حين أن المادية الديالكتيكية لم تطرح بعد هذه القضية ، وإنما اقتصرت على كشف التناقضات الداخلية فى الوضعية المنطقية وكذلك الحدس عند المثاليين والحدسيين تتناولها المادية الديالكتيكية من الزاوية السيكلوجية بينما ينبغى تناولها من زاوية نظرية المعرفة[1] .

---

(1) Ibid., p. 46.

ومن شأن هذا النقد أن يثير سؤالا كان لابد من توجيهه إلى نارسكى :

لماذا هذا الحرص على الفصل بين أية قضية فلسفية والمذهب الذى يثيرها ؟

وجواب نارسكى أن هذا الحرص مردود إلى أننا نريد المحافظة على نقاء الماركسية باعتبارها أداة كفاح ونضال .

ومسألة النقاء هذه شائعة بين فلاسفة السوفييت . وأذكر أنى كنت أتحدث مع شيشكن[1] وطرحت مدى إمكان تزاوج الوجودية مع الماركسية على النحو الذى يشتهيه سارتر فإذا بشيشكن يحكى أطروفة للأديب الروسى جوجال مؤداها أن عروساً رفضت عريسها عندما أحست بعيب فى بعض أجزاء جسمه بمقارنة أجزاء مماثلة عند أفراد آخرين . ثم علق شيشكن قائلا : « نحن الماركسيين

---

(١) أكاديمى متخصص فى « الأخلاق » وله كتاب بهذا العنوان. ثم هو فى هيئة تحرير مجلة « مسائل فلسفية » وهى مجلة شهرية تصدر عن معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم .

لسنا على شاكلة هذه العروس ، أى نحن لسنا من هواة الأخذ من هذا المذهب أو ذاك ثم تلفيق مذهب نقول عنه إنه مذهب ماركسى . إن الماركسية فى غنى عن حلول المذاهب الفلسفية الأخرى ، ولكنها ليست فى غنى عن المشكلات التى تثيرها ، فالمشكلات إنسانية الطابع مهما يكن من أمر حلها .

وفى المؤتمر الفلسفى العالمى الذى انعقد فى المكسيك عام ١٩٦٣ جرى حوار بين فلاسفة السوفييت وفلاسفة الولايات المتحدة الأمريكية استغرق ما يقرب من ساعتين ونصف . ومن بين الأسئلة الموجهة إلى فلاسفة السوفييت سؤال طرحه الفيلسوف الأمريكى براند بلانشارد يطلب فيه تفسيراً لظاهرة الزى الموحد بين فلاسفة السوفييت ، وهى ظاهرة ليست قائمة فى الفكر الفلسفى الأمريكى .

وأجاب فدوسيف [١] بسؤال :

لماذا تؤثرون تعدد وجهات النظر بالنسبة لمسألة بعينها ؟

---

(١) نائب رئيس أكاديمية العلوم للاتحاد السوفيتى .

إن المهم فى المناقشة الفلسفية هو اكتشاف الحقيقة ، والحقيقة فى معناها العقلى وبحكم تعريفها ، واحدة وليست متكثرة . وكما توجد رياضيات واحدة ، وفزياء واحدة ، كذلك توجد فلسفة واحدة .

ثم استطرد فدوسيف قائلا إن الوحدة الفكرية بين فلاسفة السوفييت مردودة إلى أن لديهم نظرة علمية إلى المشكلات الفلسفية فى حين أن الخلافات القائمة بين فلاسفة الغرب إنما تعكس اتجاهاً مثالياً وغير علمى . هذا مع ملاحظة أن الوحدة الفكرية هى ثمرة مناقشات حادة . مثال ذلك المناقشات الدائرة الآن حول مفهوم « الديالكتيك » . ففى إمكان فلاسفة السوفييت ، فى نهاية المطاف ، أن يصلوا إلى اتفاق علمى لأن النتائج التى ينتهون إليها إنما تستند إلى الواقع الموضوعى [1] .

*

---

(1) "The American-Soviet Philosophic Conference in Mexico" in Philosophy and Phenomenological Research, vol. xxv, no 1. 1964, P. 122-130.

فى المنهج الديالكتيكى والصورى

من أساسيات الماركسية «الديالكتيك» وهو موضوع جدل اليوم عند فلاسفة السوفييت . وأثناء وجودى فى موسكو صدر كتاب لنارسكى بعنوان «مشكلة التناقض فى المنطق الديالكتيكى[1]»

---

(١) الكتاب يشتمل على ثلاثة فصول : الفصل الأول عن مشكلة رأس المال ، والفصل الثانى عن مشكلة الحركة الآلية ، والفصل الثالث عن الاحساسات .

وهذا الكتاب هو الجزء الأول ويليه الجزء الثانى ، ونارسكى على وشك الانتهاء منه . يتناول فيه المادة والوعى ، والعينى والحقيقة ، والقيمة .

نوقش فى أحد اجتماعات قسم تاريخ الفلسفة الأجنبية ، وعلى وجه التحديد فى ١٧ يونيو ١٩٦٩ وحضر الاجتماع بعض أساتذة قسم المنطق ، واستمرت المناقشة ، وكانت حادة ، ما يقرب من ثلاث ساعات . ووقتها لم ألمح ظاهرة ، ما تسميها الدعاية الغربية ، الزى الموحد - فقد كان الخلاف واضحاً بين نارسكى وبجمولف . وكنت أعرف هذا الخلاف مقدماً خلال مناقشاتى مع كل منهما ، وأعرف كذلك خلافاً بينهما معاً وبين الينكف [1] . بيد أن مضمون هذا الخلاف ينطوى على خصوبة وعمق وجدة .

ومشكلة التناقض تطرح ، فى ذات الوقت ، مشكلة الصلة بين المنطق الديالكتيكى والمنطق الصورى . الاتجاه السائد فى كلية الفلسفة بجامعة موسكو أن الصلة بينهما قائمة مع اختلاف فى صياغة هذه الصلة . أما فى معهد الفلسفة فالصلة مفقودة عندمدرسه الينكف، وكذلك فى كلية الفلسفة بجامعة لينتجراد .

---

(١) رئيس قسم المنطق فى معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم . مشتغل بقضية الإنسان وعلاقتها بالعلم والفن والأخلاق . من مؤلفاته : « من العينى إلى المجرد » ، « عن الأصنام والمثل » .

تفصيل ذلك :

يرى نارسكى أنه ينبغى ألا يهدف المنطق الديالكتيكى إلى مجاوزة المنطق الصورى . ذلك أن تطور المنطق الصورى ، إستناداً إلى المادية الديالكتيكية ، لا يكشف عن عدائه للديالكتيك على الإطلاق . ومن ثم فعلى المنطق الديالكتيكى أن يخلق الأساس المنهجى للمنطق الصورى . ولكن ليس معنى ذلك أن يكون المنطق الديالكتيكى فى خدمة المنطق الصورى وحسب . ومن هذه الوجهة فإن نارسكى يؤثر ليبنتز على هيجل بدعوى أن مواجهة ليبنتز لمعرفة الصلة بين المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى أكثر دقة من مواجهة هيجل . غير أن نارسكى ، فى ذات الوقت ، يقرر أن هيجل - وليس ليبنتز ، هو الذى كان على وعى فى معالجة المنطق الديالكتيكى ، ومع ذلك فقد طرح ليبنتز أفكاراً ممتازة عن حساب اللامتناهى وكيفية الافادة منه فى الميتافيزيقا ، وهذا ما تفتقده الماركسية حتى الآن . وقد فطن كذلك إلى قيمة أفلاطون فى معالجة مبدأ التناقض فى حين أن هيجل قد خانته هذه الفطنة . وأسمس [1] ، أثناء مناقشة

(١) أستاذ تاريخ الفلسفة اليونانية . ومن الشائع عنه أنه يؤثر أفلاطون على هيجل .

كتاب نارسكى ، قد أيد رأى نارسكى ، ثم استطرد قائلا إن هيجل لم يكن عنده فهم لمسألة التناقض كما هى عند أفلاطون ، إذ تصور أن رأى أفلاطون ليس إلا نوعاً من السفسطة .

ويضرب نارسكى مثالا لبيان الفارق بين ليبنتز وهيجل بصدد تعريف كل منهما للعدد « صفر ».

فليبنتز يعرف الصفر بأنه تصور خيالى يستخدم كعملية رياضية operated fiction . وفى رأى نارسكى أن تعريف ليبنتز هذا قريب من الصواب . بيد أنه يأخذ على ليبنتز عدم توفيقه فى تعريف الصفر فى مجال الميتافيزيقا ، إذ ارتأى أن الصفر نوع من المو ناد ، ولكنه كم غير محدد indefinite quantity .

أما هيجل فيرى أن الصفر ينطوى على تناقض ، إذ هو من جهة ليس لا شىء ، ومن جهة أخرى ليس شيئاً ما . ثم يحاول هيجل أن يرفع هذا التناقض فينتهى إلى نتيجة تقول إن الصفر لا شىء محدد determinate nothing . وهنا يقرر نارسكى أن هيجل كان موفقاً فى فهم ديالكتيك مشكلة الصفر ، ولكنه لم يكن موفقاً فى النتيجة التى انتهى اليها ، إذ هى لا تعنى شيئاً .

أما ماركس فقد حالفه التوفيق فى حل مشكلة الصفر على حد قول نارسكى ، إذ قد طرحها على أنها تقع بين قضيتين :

القضية الأولى : الصفر كمية حسابية .

والقضية الثانية : الصفر ليس كمية حسابية .

بيد أن ماركس يرفض أن يرفع التناقض على نمط هيجل ويقول بأن الصفر هو كذا وليس كذا فى نفس الوقت . ولو أنه قال هكذا لصفق له فى الحال ، كل من باتيشف[1] ومجمولف ، لأن هذين الفيلسوفين منحازان إلى النمط الهيجلى فى النظر إلى التناقض الصورى على أنه تناقض ديالكتيكى . وهذا خداع بصرلم ينسق إليه ماركس. فقد طرح حلا جديداً لمشكلة ديالكتيك الصفر حين ارتأى أن الصفر ليس كمية إنما هو نسق لإجراء عمليات ، أى هو يكشف عن نظام

---

(١) من أتباع مدرسة الينكف فى المنطق له أبحاث فى الطابع الإجتماعى للمعرفة وفاعلية الإنسان . ومن مؤلفاته : « التناقض كمقولة فى المنطق الديالكتيكى » موسكو ١٩٦٣ و « ماهية الإنسان الفاعلة كمبدأ فلسفى » ، موسكو ١٩٦٨ .

العمليات الرياضية . والنتيجة التي يخلص إليها نارسكى أن ليبنتز موفق في تعريف الصفر في مجال الرياضيات وحسب وماركس موفق في تعريفه في مجال الإبستمولوجيا أى فلسفة العلوم . أما هيجل فهو غير موفق على الإطلاق في معالجته لمشكلة الصفر .

ثم يطرح نارسكى مثالا آخر يكشف فيه عن خطأ هيجل في النظر إلى التناقض الصورى على أنه تناقض ديالكتيكي : معضلة (السهم المتحرك) [1] .

في هذه المعضلة يطرح هيجل قضيتين :

في كل لحظة النقطة المادية ساكنة .

وفي كل لحظة النقطة المادية متحركة .

ثم يخلص من هاتين القضيتين إلى النتيجة الآتية :

---

(١) نوقشت هذه المعضلة في مجلة « علوم فلسفية » عام ١٩٦٣ ، ١٩٦٤ . وهى مجلة تصدر في موسكو .

فى كل لحظة النقطة المادية ساكنة ومتحركة فى نفس الوقت .

وخطأ هيجل هنا أن النتيجة وصف للمعضلة وليست حلا لها ، أى أن هيجل يأخذ الوصف على أنه حل وينتهى إلى أن الحركة هى السكون .

— وما هو الحل السليم ، فى رأيك ؟

— الحل السليم هو فى الكشف عن تصور جديد .

— ولماذا لم يكن فى إمكان هيجل أن يصل إلى هذا الكشف؟

— لأنه يفهم التناقض الصورى على أنه تناقض ديالكتيكى ؟

— وما الذى يدفع هيجل إلى هذا الفهم السيء ؟

— مثاليته المطلقة ، إذ هو يوحد بين الفكر والوجود ، ومن ثم فإن المنطق الديالكتيكى، فى يد هيجل ، يتحول إلى أنطولوجيا[1] ،

---

(١) عبارة ناركسى مترجمة إلى الإنجليزية .

Hegel ontologizes dialectical logic

أى يتحول من أداة ومنهج إلى وجود واقعى . ومن هذه الزاوية ، ومنها وحدها ، يتحول المنطق الديالكتيكى إلى منطق صورى .

وتنشأ عن هذا التحول مشكلتان :

المشكلة الأولى أن المنطق الصورى ميتافيزيقى .

والمشكلة الثانية أن المنطق الديالكتيكى ، عند هيجل ، لم يعد منهجاً وإنما أنطولوجيا .

وليس من سبيل إلى رفع هذا التناقض بين المشكلتين إلا بأن يقضى المنطق الديالكتيكى على المنطق الصورى . وهذا هو ما يمارسه بعض الماركسيين عندنا من أتباع هذا الإتجاه الهيجلى ، وفى مقدمتهم اليتكف وبجدولف .

وفى رأى نارسكى أن هذا الإتجاه خطأ ، وليس فى الإمكان تصويبه إلا بالعودة إلى الماركسية الكلاسيكية ، إلى ماركسية ماركس وإنجلز ولينين التى تقرر أن المنطق الديالكتيكى ينبغى أن يستعين بالمنطق الصورى . ومن هذه الوجهة يفترق ماركس عن هيجل .

ثم يستطرد نارسكى قائلا إنه قد طرح هذه التفرقة فى مقال له بعنوان « مشكلة التناقض فى الديالكتيكى [1] » . وفى هذا المقال يحلل نارسكى الفصل الرابع من الجزء الأول لكتاب « رأس المال » وفى هذا الفصل يواجه ماركس إشكالا خاصاً بالعلاقات الإقتصادية لرأس المال يصيغه على النحو الآتى :

من المحال أن يكون مصدر رأس المال هو مجال التداول .
ومن المحال كذلك ألا يكون مصدر رأس المال هو التداول .

وهذه الصيغة ، فى رأى نارسكى ، ليست تعبيراً عن حقيقة واضحة ، ولكنها تعبير عن مشكلة ، والمشكلة هنا ، تفيد أن ثمة نقيضين . وحل المشكلة هو فى البحث عن الوحدة التى تجمع بين هذين النقيضين . وهنا يشير ماركس إلى الشرط الواجب توافره فى هذا الحل ، وهو إستبعاد أى تخيرية eclectism إذ من شأنه التخيرية أن تطرح الحقيقة على أنها قائمة بين النقيضين ، أى على أنها محصلة ميكانيكية لجزئين . وفائض القيمة على حد إكتشاف ماركس هو ،

(1) "On the problem of contradiction in dialectical logic" in "Soviet Studies in Philosophy" 1968" Vol. VI, No. 4 pp. 3-10.

فى رأى نارسكى ، الحل الذى يتوفر فيه الشرط المطلوب ، إذ هو يتضمن التبادل . ولكن ينبغى أن يكون مفهوماً أن فائض القيمة ليس قائماً بين النقيضين ، بمعنى أنه ليس مكوناً من جزئين : جزء يظهر فى الإنتاج وآخر فى التبادل ، ولكن بمعنى أنه تعبير عن وحدة عضوية ، أى وحدة ديالكتيكية لهذين الجزئين . ومن هذه الزاوية ننتقل بالفعل إلى مرحلة جديدة تختلف إختلافاً كيفياً عن المرحلتين السابقتين عليها . وهذا ما أوضحه هيجل فى نظريته عن المنطق الديالكتيكى ، ولكنه أخفق فى تطبيق هذا المنطق حين كشف لنا عن تصورات من نوع « هو ليس هو » وقال عنها إنها تركيبة جديدة . وهكذا يفهم هيجل التناقض الصورى على أنه تناقض ديالكتيكى .

ـ ما الفارق إذن ، فى رأيك ، بين التناقض الصورى والتناقض الديالكتيكى ؟ جواب نارسكى أن التناقض الصورى يدور على موضوع واحد نثبت له محمولا ثم ننفيه عنه فى نفس الوقت . أما التناقض الديالكتيكى فهو ينطوى على أكثر من علاقة . مثال ذلك القول بوجود علاقات متناقضة بين البورجوازية والبروليتاريا يعنى

أن ثمة علاقتين متباينتين ، ذلك أن علاقة البورجوازية بالبروليتاريا لا تماثل علاقة البروليتاريا بالبورجوازية من حيث أن المصالح متناقضة ومعنى ذلك أن التناقض الديالكتيكى قائم فى حالة الصراع بين اتجاهين متبادلى العلاقة لتطور موضوع بالذات حين يكون أحــد جوانب الموضوع متولد عن جانب آخر ، وفى نفس الوقت ، يقف ضد هذا الجانب . وهذا التناقض الديالكتيكى يجب أن نعكسه فى الفكر بدقة وبدون إقحام متناقضات من النوع الصورى ، أو دون تجاوز قانون عـدم التناقض الصورى ، ذلك أننا إذا أضفنا تناقضاً صورياً أننا أضفنا إلى الحقيقة خطأ .

ثم يستطرد نارسكى قائلا . لدينا فلاسفه ، مثل تشركيسف[1]

---

(١) أستاذ بقسم (المادية الجدلية) بمعهد الفلسفة له بحث هام ألقاه فى مؤتمر نظرى أنعقد فى مايو ١٩٦٧ بـكلية الفلسفة بجامعة موسكو عن « المادية الجدلية والمنطق الجدلى » ثم نشره فى كتاب بعنوان « مشكلة التناقض فى المنطق الجدلى » موسكو ١٩٦٧ ص — ١٥ — ٣٠ والبحث يرفض المنطق الصورى ويقرر أن قانون وحدة وصراع المتناقضات هو القانون العام للمعرفة الإنسانية . ولهذا

والينكف ويانيشف لا يفهمون معنى التناقض الديالكتيكى، إذ يقررون أنه فى نفس العلاقة . وحين نعكس فى الفكر هذا التناقض على النحو الذى يفهمونه فإننا نقف عندئذ ضد قوانين المنطق الصورى . ولهذا فإنه ليس من الغريب أن يستبعد هؤلاء الفلاسفة المنطق الصورى .

وهنا أبديت نوعاً من التحفظ إزاء رأى نارسكى . ذلك أنى كنت قد قرأت مقالا بقلم الينكوف وروزنتال [1] عنوانه « لينين

= كان أنجلز يركز فقط على صيغة « نعم ولا » وينكر صيغة « إما نعم وإما لا » المأثورة عن المنطق الصورى (ص ١٩) ثم ينقد تشركسف بعنف المنطق الصورى كما يفهمه نارسكى ، إذ « هو لا يساعد على النضال ضد السفسطة ، وإنما يعرقل هذا النضال » (ص ٢٧) .

(١) كان نائباً لرئيس تحرير مجلة « مسائل فلسفة » من ١٩٥٣ إلى ١٩٥٨ وفى عام ١٩٦٦ عين نائباً لرئيس قسم المادية الجدلية فى معهد الفلسفة . صدر له « حول رأس المال » ، موسكو ١٩٥٥ ثم صدر له أول كتاب عن الجدل بعد موت ستالين بعنوان « مبادىء المنطق الجدلى » ، موسكو ١٩٦٠ . وأشرف على عمل « القاموس الفلسفى » الصادر فى موسكو ١٩٦٧ .

والقضايا الراهنة للمنطق الديالـكتيكي »[1] وثمة فقرة فى هذا المقال تقرر « أنه من الخطأ الاعتقاد بأن قانون عـدم التناقض فى المنطق الصورى هو القانون الوحيد الذى تستند إليه النظريات العلمية .فهذا القانون هام وخصب فى تطبيقه فى حدود معينة » وهذه الفقرة تمنى ـلدى اليكنف وروزنتال ـ عدم تجاهل أهمية المنطق الصورى ولـكن ثمة فقرة أخرى تشير إلى تجنب الاكتفاء بقانون عدم التناقض من حيث أن تحليل أية نظرية أستنادا على هذا القانون من شأنه أن يعزل النظرية عن التناقضات التى لها الفضل فى تـكوين النظرية ، ومن ثم يعزل النظرية عن تاريخها .

وحين انتهيت من إبداء هذه الملاحظة كان تعقيب نارسـكى بأن اليكنف فى هذا المقال تحيرى ، ودليله على ذلك هذه العبارة التى حفظها نارسكى عن ظهر قلب . « إن ملاشاة التناقضات فى العلم لا يعنى ملاشاة التناقضات فى النظرية ».

---

(١) مجلة « الشيوعى » ، موسكو أغسطس ١٩٦٩ عدد ١٢ ، ٢٤ ، ٣٥ .

وقلت لنارسكى إنى أفهم هذه العبارة على أنها تفيد أن التناقضات تاريخيا باقية فى النظرية رغم تجاوزها ، وأعتقد أنك لا تعترض على هذا الفهم .

وكان جواب نارسكى حاسما وبلا تردد : هذا فهمك «ياسيدى» وليس فهم الينكف . إن الينكف وروزنتال ، فى هذا المقال ، يتحدثان عن التناقضات ولكنهما لا يدققان فى فهم معناها ، هل هى صورية أم ديالكتيكية ؟ ثم إنهما يقولان العبارة الآتية :

« إن الاهتمام أكثر من اللازم بتحليل المنطق الصورى ضار » .
وأنا أعتقد أن الضرر لاحق حين نكتفى بالمنطق الصورى على أنه المنهج الوحيد . ولهذا فرأيى أن هذا المقال ضار .

إذن ما الصلة على وجه التحديد ، فى رأيك ، بين المنطق الديالكتيكى والمنطق الصورى ؟

بيد أن نارسكى يطرح سؤالا كمقدمة للجواب عن هذا السؤال : ما المنطق ؟

هو الديالكتيك الماركسى الذى يحدد طريقة ممارسة المنطق الصورى من أجل تطوير المعرفة العلمية . ومعنى ذلك أن المنطق الديالكتيكى منهج عام والمنطق الصورى منهج خاص .

وثمة حوار دائر الآن فى الاتحاد السوفيتى عن العلاقة بين المنهج العام والمنهج الخاص . بيد أن هذا الحوار ، فى رأى نارسكى ، يكشف عن سوء فهم بعض فلاسفة السوفييت فى تحديد طبيعة هذه العلاقة . فحين يتحدث هذا البعض عن المنهج العام فهو يقصد الفلسفة الديالكتيكية ، وحين يتحدث عن المنهج الخاص فهو يقصد المناهج غير الفلسفية المطبقه فى العلوم المتباينة . وهذا تبسيط للعلاقة وتشويه لها ، إذ من شأن هذا الرأى إنتفاء العلاقة بين الفلسفة والعلم .

أما نارسكى فيرى أن أى مبدأ من مبادىء المادية الديالكتيكية صالح لتأسيس أى منهج خاص فى إطار الديالكتيك ، ومن ثم فالعلم الواحد يمكن أن يكون له أكثر من منهج خاص . فمثلا مقولة الاحتمال هى الأساس للمناهج الاحصائية الاحتمالية الخاصة بالفزياء النووية . ومبدأ العلية هو الأساس لمنهج الحتمية . وحيث أن المبادىء

ذات علاقة متبادلة فيما بينها فكذلك المناهج الخاصة ، وبالتالى فهى ليست متناقضة . فمثلا المنهج الإحصائى لا يناقض منهج الحتمية .

والمنطق الصورى هو من بين المناهج الخاصة ، إذ هو بناء خاص يستند إلى مبادىء ثلاثة : الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع .

والمناهج الخاصة ، فى جملتها ، مترابطة وأساس ترابطها هو المنطق الديالكتيكى ، أو بمعنى آخر هى تعمل تحت رعاية هذا المنطق .

وقد استوقفنى هذا المعنى الآخر وطلبت إستفساراً من نارسكى على هيئة سؤال :

ماذا تعنى هذه الرعاية ؟

هل هى مجرد « شكل » أم لها « مضمون » ؟

وفى رأيى أن الجواب عن هذا السؤال يتوقف عليه مصير المنطق الديالكتيكى . وهنا دارت فى رأسى عبارة مأثورة أن منطق المذهب

أقوى من مقاصد صاحب المذهب . ومعنى ذلك أن مذهب نارسكى قد يطيح فى نهاية المطاف بالمنطق الديالكتيكى من غير قصد .

وكان تعليق نارسكى أن هذه الأسئلة واردة فى كتاب له بعنوان « مشكلة التناقض فى المنطق الديالكتيكى » وأن الجواب عنها يستند إلى المنهج الماركسى أى المنهج الديالكتيكى ، ونارسكى يكشف عن هذا المنهج من خلال تحليله لكتاب رأس المال .

وفى رأيه أن ثمة مراحل ثلاثا فى منهج ماركس :

المرحلة الأولى تدور على تحليل التناقضات التى ينطوى عليها الموضوع بالإستعانة بالمنهج المادى الديالكتيكى من أجل الكشف عن مستقبل الموضوع فى تطوره . وتدور كذلك على دراسة العلاقات المتبادلة بين الموضوعات ، وتطور هذه العلاقات ، وتحول الكم إلى كيف .

والمرحلة الثانية هى مرحلة الكشف عن مناهج خاصة .

والمرحلة الثالثة تدور على مدى تطبيق هذه المناهج الخاصة

فى مجال غير المجال الإقتصادى السياسى ، أى فى مجـال البيولوجيا والرياضيات والمنطق الصورى .

وفلاسفة السوفييت ، فى رأى نارسكى ، لا يفرقون بين المرحلة الثانية والثالثة ، بل إن تفسيراتهم المرحلة الثانية بدائية . فمثلا هم يقولون إن منهج « رأس المال » يمكن تطبيقه فى أى مجال. بيد أن هذا القول صحيح وغير صحيح ولـكن بمعان مختلفة .

تفصيل ذلك :

المرحلة الأولى تتميز بالإنتقال من العينى إلى المجرد، والمجرد هنا أولى بمعنى أنه غير علمى . ذلك أن ماركس ، فى هـــذه المرحلة ، يبحث عن المجردات التى تصلح كنقطة بداية للمعرفة الديالـكتيكية للموضوع الإقتصادى والسياسى .

والمرحلة الثانية تبدأ من المجرد ـ والمجردات هنا تتمايز تمايزاً كيفيا عن مجردات المرحلة الأولى ـ وتنتهى عند العينى ، بمعنى تـكوين مفهوم متكامل عن الموضوع . ومع ذلك فمجردات المرحلة الثانية لا تتعارض مع قوانين المنطق الصورى .

ويضرب نارسكى مثالا لذلك بمفهوم العمل . والعمل قد يكون مجرداً وقد يكون عينياً ، والتناقض بينهما ديالكتيكى .

تفصيل ذلك :

فى المرحلة الأولى العمل من حيث هو مجرد يفقد تناقضه الباطنى ، أى يفقد وحدة العينى والمجرد . وتجريده من هذه الدرجة لا يخرجه من مجال النظام الرأسمالى وحسب ، بل أيضاً من مجال التحليل الإقتصادى بالإطلاق .

ومجردات المرحلة الأولى هى مجردات الإقتصاديين الكلاسيكيين من الإنجليز . وهنا يلاحظ نارسكى أن ثمة تشابها بينها وبين مجردات لوك ، ووجه الشبه أنها بلا مضمون ، ومن ثم فإنها لا تكشف عن إمكان تطور الموضوع . أما العمل من حيث هو مجرد فى المرحلة الثانية - وهو مفهوم ماركسى - فإنه لا يخرجنا من الموضوع .

ومع ذلك فإن نارسكى يقرر أنه لا يمكن الإستغناء عن المرحلة الأولى ، مرحلة مجردات لوك . وماركس نفسه يستعين بها ، ولكنه يتجاوزها ، بحكم أنها ميتافيزيقية ، إلى مجردات من نتائج المنطق

الديالكتيكى ، وهذه هى المرحلة الثانية . مثال ذلك العمل من حيث هو مجرد عند ماركس شبيه بالإنسان من حيث هو مجرد عند لوك . كل منهما تكون بفضل المنطق الصورى ، ولهذا فليس بينهما فارق كيفى . ولكن الفارق يتحقق حين نستعين بالمنطق الديالكتيكى .

وكيف يكون ذلك كذلك ؟

يجيب نارسكى بأن الإنسان المجرد عند لوك يكشف لنا عن الفارق بين الإنسان وأى كائن حى آخر . ولكن هذا الفارق ليس يكفى ، إذ لابد من البحث عن خاصية الإنسان التى تمكنه من التطور ، وهذه الخاصية هى إنتاج أدوات العمل .

وهنا يتذكر نارسكى فكرة طريفة فى مخطوطات ماركس ، عام ١٨٥٧ ـ ١٨٥٩ .

يقول ماركس إن الفهم الصحيح للعمل على الإطلاق هو أنه الوحدة القائمة بين العمل المجرد الذى يخلق قيمة للسلعة وبين العمل العينى الذى يخلق القيمة الإستعمالية .

وهكذا تقوم علاقة دائمة بين المجرد والعينى ، ولكنها تتحدد على الوجه الآتى :

المرحلة الأولى صياغتها الرمزية (ع ← م ← ع) حيث (ع) رمز على العينى و (م) رمز على المجرد .

أما المرحلة الثانية فصياغتها الرمزية (م١ ← ع١ ← م٢) حيث تشير (م١ ← ع١) إلى تحليلات الاقتصاد السياسى قبل ماركس ، وحيث تشير (ع١ ← م١) إلى تحليلات ماركس فى المرحلة الثانية .

أما المرحلة الثالثة فتدور على مدى تطبيق منهج « رأس المال » خارج مجال الاقتصاد السياسى .

ويرى نارسكى أن هذا التطبيق ممكن وغير ممكن ، ولكن بمعان متباينة . هو ممكن فى أى علم حين نقصد المبادىء الديالكتيكية العامة لهذا العلم . ذلك أن الكشف عن التناقضات كدافع لحركة الموضوع وتطوره هو فى ذات الوقت كشف عن تاريخ هذا الموضوع ، وانعكاس هذا التاريخ فى المعرفة .

بيد أن هذا الإمكان يستلزم توفر شرطين :

نوعية المجردات ودرجة نضج العلم .

وفى حدود هذين الشرطين يمكن القول بعدم إمكان تطبيق منهج « رأس المال » فى علوم معينة ، مثل الهندسة والمنطق الرياضى والمنطق الصورى من جهة ، والفزياء النووية والبيولوجيا من جهة أخرى .

الهندسة والمنطق الرياضى والمنطق الصورى بحكم أن مجردات هذه العلوم ليست إنعكاساً لموضوعات مادية قائمة بذاتهـــا . فمثلا موضوعات الهندسة مجردات لموضوعات مكانية غير متزمنة ، أى غير موجودة واقعياً . ومن الملاحظ أن المـكان على الإطلاق موضوعياً غير موجود ، وإنما الموجود هو وحدة الزمان والمـكان والمادة. ومعنى ذلك أن المـكان ، فى الهندسة، مفصول عن الموضوع، ومن ثم فإن الموضوع يفقد خاصية كونه متطوراً .

وكذلك موضوعات المنطق الرياضى هى مجردات « مصنوعة » بمعنى أنها تتجاوز حدود الموجودات الموضوعية ، وبالتالى فإنها معزولة عن الروح الحركية الـكامنة فى هذه الموجودات .

والنتيجة المحتومة إمتناع الاستنباط بطريقة ديالكتيكية .

أما فى الفزياء النووية فعدم الإمكان مردود إلى صعوبة العثور على وحدة جزئية أساسية تؤخذ على أنها «جوهر أول» . فالوحدات الجزئية تصل إلى مائتين فى هذا العلم .

أما عن البيولوجيا فصعوبة تطبيق منهج « رأس المال » مردود إلى صعوبة التحدث عن التطور الخاص للخلية ، ذلك أن ظواهر الحياة قد تتوقف على عوامل خارجية غير بيولوجية إذا قارناها بالظواهر الرأسمالية التى لا تعتمد على عوامل غير اقتصادية . ففى البيولوجيا ليس ثمة حدود فاصلة ، بمعنى امتناع معرفة نقطة البداية ونقطة النهاية للظاهرة البيولوجية . ودليلنا على ذلك الفيروس ، فالجدل ما زال دائراً حول ما إذا كان كائناً حياً أو غير حى .

وهكذا يطرح نارسكى مسألة العلاقة بين المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى مستنداً إلى العلاقة بين المجرد والعينى . وهنا يقرر فضل الينكف إذ هو أول من نبه فلاسفة السوفييت إلى مسألة المجرد والعينى فى كتاب له بعنوان : « من العينى إلى المجرد» ولكنه ينتهى إلى نتيجة مرفوضة من قبل نارسكى وهى أن الانتقال من العينى إلى

المجرد يتجاوز كل قوانين المنطق الصورى ، ومن هنا فإن الينكف يكتفى بالمنطق الديالكتيكى . وهذا الإكتفاء ، فى رأى نارسكى، هو بداية اللاعقلانية والرومانسية عند الينكف .

بيد أن الينكف يؤكد عكس ما يقوله عنه نارسكى . ومع ذلك فإن بجمولف ينحاز إلى وجهة نظر نارسكى فى فهم الينكف فيقرر استبعاد الينكف للمنطق الصورى ، ويعلل هذا الاستبعاد بأن الينكف يقصر الديالكتيك على الانسان . وله فى هذه المسألة كتاب بعنوان « عن الأصنام والمثل » صدر عام ١٩٦٨ يسخر فيه من أسطورة الحاسب الالكترونى فيفترض حاسباً الكترونياً يتصور ذاته على أنه أعقل من الانسان ، وإذا بالانسان يذعن لهـــذا التصور فيطرح متناقضاته على هذا الحاسب الالكترونى ، ويفتح بعد ذلك صندوقاً أسود موضوعاً بجوار هذا الحاسب ليعثر فيه على حلول لهذه المتناقضات فاذا به يعثر على متناقضاته من غير حلول .

ويقصد الينكف من هذا الافتراض أن العدم المطلق هو مصير الانسان حين يحيل متناقضاته إلى الحاسب الالكترونى. وسبب ذلك مردود إلى أن هذا الحاسب يعمل طبقاً لقوانين المنطق الصورى والسيبر نطيقا .

أما بجوواف فيرى أن سبب استبعاد الينكف للمنطق الصورى مردود إلى أنه لايعرف هذا المنطق إلا فى صورته الأرسطية فقط وليس فى صورته الحديثة .

ويحاول بجوواف الاسهام فى تصحيح النظرة إلى المنطق الصورى . ففى رأيه أن قانون عدم التناقض ليس قانوناً مطلقاً بمعنى أن التناقض المنطقى لايقوم بين نسق وآخر ، ولكن يقوم داخل النسق الواحد . واكتشاف التناقض الباطنى فى نسق ما هو الذى يسمح لنا بتأسيس نسق آخر كوسيلة لإزالة هذا التناقض . فمثلا حين نعثر على تناقض فى نظرية المجاميع Set-theory عند كانتور فهل نرفض النظرية طبقاً لقانون عدم التناقض ؟ جواب بجوواف بالسلب ، أى الإبقاء على النظرية مع التفكير فى ابتداع نسق جديد يخلو منه هذا التناقض .

والأمر الواقع على الضد من ذلك . فبجوواف[*] يلاحظ أن الرأى الشائع فى حل التناقض هو فى إزالته وذلك بتحوير معانى

(*) On solution of contradictions as a mode of building of concepts, p. 341-343, in Akten des xiv internationalen kongresses fur philosophie, Bd. II, wien, 9 September 1968.

الألفاظ semantic procedure . بيد أن التناقض ليس دائماً مجرد خطأ فى الاستدلال يتطلب التصويب ، وإنما هو أحياناً تناقض باطنى لا سبيل إلى حله إلا ببناء «تصور جديد» لا يستبعد التناقض موضوع البحث وإنما يتجاوزه .

ويضرب بجمولف مثالا لذلك « بمعضلة السهم الطائر » لزينون الايلى . فالرأى الشائع عند الفلاسفة والمناطقة أن التناقض الـكامن فى هذه المعضلة والذى أدى بزينون إلى رفض الحركة على الإطلاق هو نتيجة تحليـل معنى الحركة أو الجسم المتحرك ، فى حين يرى بجمولف أن المعنى الحقيقى لحجة زينون فى هـــذه المعضلة يمكن أن يكون واضحاً إذا فهمنا أن معنى « الحركة » مطروح هنا على أنه نتيجة لعملية تأليفية من أجل حل التناقض الوارد فى المعضلة .

ويزيد بجمولف الأمر إيضاً فيطرح رأى إنجلز فى التناقض الـكامن فى الحركة الميكانيكية :

الجسم أ موجود فى مكان ب

الجسم أ ليس موجوداً فى مكان ب

وثمة احتمالات أربعة لقيم الصدق الخاصة بهاتين القضيتين المعطوفتين :

١ — (ص) و (ك)   ٢ — (ك) و (ص)

٣ — (ص) و (ص)   ٤ — (ك) و (ك)

ويرى بجمواف أنه فى الإمكان حذف الاحتمال الثانى والرابع . حذف الاحتمال الثانى مردود إلى أن القضية التى تثبت وضعاً محدداً للجسم كاذبة وإلى أن القضية السالبة لا تخبرنا بشىء محدد . وحذف الاحتمال الرابع بسبب كذب القضيتين المعطوفتين . ومن ثم فليس لدينا سوى احتمالين آخرين جديرين بالبحث ، الاحتمال الأول والثالث .

فى الاحتمال الأول نحذف القضية الكاذبة ونستبقى القضية « الجسم أ موجود فى مكان ب » فتكون دالة الصدق للقضية المعطوفة هى القضية « الجسم أ ساكن » مثبتة لقانون عدم التناقض فى المنطق الصورى .

أما الاحتمال الثالث فهو أصعب الاحتمالات الأربعة من حيث

أن القضيتين المعطوفتين صادقتان ، وبالتالى ينعـدم استخدام المنطق الصورى فيلزم البحث عن « تصور جديد » يعبر عن التناقض القائم ويحتوى على خصائص جديدة متمايزة . هـــذا التصور الجديد هو « الحركة » وخاصيتها ديناميكية فتنفى وجود الجسم فى مكان معين ، وتـكون دالة الصدق للقضيه المعطوفةهى القضية « الجسم أ متحرك » .

وثمة اعتراضان يوجهان إلى هـذا « الحل الجوهرى » الذى يكشفه بجمواف بديلا للحل الصورى المستبعد .

الاعتراض الأول ينص على أن لفظة « موجود » قداستخدمت بمعنيين . المعنى الأول ، فى القضية الموجبة ، يشير إلى الوضع المـكانى للجسم ، والمعنى الثانى ، فى القضية السالبـة ، يدل على الخصائص الديناميكية للجسم ، أى أن « الجسم أمار بالمـكان ب » . والغاية من إثارة هذا الاعتراض محاولة لإزالة التناقض .

أما الاعتراض الثانى فيثيره التوماويون استناداً إلى مفاهيم أرسطية فيقولون إن القضية الموجبة تعبر عن الوضع الفعلى للجسم فى حين أن القضية السالبة تعبرعن الوضع الممـكن . والغاية من إثارة هذا الاعتراض هى أيضاً إزالة التناقض .

ويرفض بجمولف هذين الاعتراضين بدعوى أنهما يعتمدان على الفرض القائل بأن عملية العطف ليس لهـا من تأثير على القضيتين المعطوفتين . وحاصل الأمر غير ذلك . وهنا يستعين بجمولف بنظرية هيجل فى معنى كلمة « وجود » ، وهذا المعنى ليس مستمداً من التحليل اللغوى للـكلمة ولـكن من سياق التفـكير . فماذا تعنى هذه القضية ؟

إذا كان الجسم أ موجوداً فى المـكان ب وليس موجوداً فيه فالجسم أ متحرك .

فإذا كان ذلك كذلك ، فمعناه أن حصول الجسم على خاصية الوضع المـكانى لا يحرمه من خصائصه الديناميكية ، وعكس ذلك صحيح كذلك . ومن ثم فـكلمة « وجود » لها معنيان وهما يتحدان بفضل إقرار حقيقة « الحركة » . ومن هذه الوجهة نقول إن القضية الموجبة تعبر صراحة عن الوضع المـكانى والقضية السالبة تعبر ضمناً عن الخصائص الديناميكية . وهذا يعنى وحدة المعنى بين الإيجاب والسلب ، ومن ثم التعبير عن مبدأ وحدة الأضداد .

ثم يستطرد بجولف قائلا إن الاستدلال المترتب على الصياغة أو أ ← ح لا يتعارض مع قانون عدم التناقض فى المنطق الصورى. فهذه الصياغة كاذبة فى حالة الاستنباط الصورى ، ولكنها ليست كاذبة حين يتعلق الأمر بعملية حية مثل الحركة .

وخلاصة القول ، فى رأى بجموف ، أن التناقض الكامن فى مفهوم « الحركة » مردود إلى عجز الإدراك الحسى عن « اقتناص اللحظة » to catch an instant التى تنطوى على تثبيت لحظة زمنية يجرى فيها تغير ملحوظ . ومعنى ذلك أن العقل عاجز عن أن يعكس التناقضات التى تحدث فى العالم الخارجى .

ومعنى ذلك أن بجموف يقرر مشروعية كل من المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى ، ولكن بشرط إقرار تعدد مستويات المعرفة والوجود . فليس ثمة تناقض منطقى مطلق ، إذ هو نسبى بسبب تعدد الأنسقة Systems ، أى أن التناقض المنطقى يمكن أن يوجد فى النسق الواحد ، ولكن ليس فى الإمكان وجوده

بين الأنسقة . وحين يوجد فى النسق الواحد فالعلاج هو إيجاد نسق جديد .

وهنا يضرب بجمولف مثالا بهندسة إقليدس حيث تنطوى المصادرة الخامسة المسماة بمصادرة التوازى على تناقض . ذلك أن هذه المصادرة تسلم بأنه إذا قطع خط مستقيم خطين مستقيمين بحيث كانت الزاويتان الداخليتان فى أحد الجانبين أقل من زاويتين قائمتين ، فإن الخطين إذا امتدا إلى ما لا نهاية يتلاقيان فى هـذا الجانب الذى تكون فيه الزاويتان الداخليتان أقل من قائمتين . والتناقض الكامن فى هذه المصادرة مردود إلى أن نقيضها لا يتنافى مع بقية المصادرات ، أى أننا نستطيع أن نستبدل بالمصادرة الخامسة نقيضها وتظل مجموعة المصادرات الأخرى على حالها من الاتساق .

ومع ذلك فقد حاول كثير من علماء الرياضة إثبات هـذه المصادرة لرفع التناقض ، ولكن بلا جدوى . ولهذا كان لا بد من إيجاد نسق جديد ، وقد وجد بالفعل وهو المسمى بالهندسة اللاإقليدية . فقد تمكن لوبتشفسكى من بناء هندسة تسلم بالمصادرات الأربع

ومعها نقيض المصادرة الخامسة ، وانتهت إلى نظريات متناقضة مع نظريات إقليدس . من ذلك أن « مجموع زوايا المثلث تكون أقل من ١٨٠° درجة » وأنه « من نقطة ما خارج خط يمكن رسم أكثر من خط واحد تكون كلها متوازية مع الخط الأصلي ، مع أنها تكون كلها في مستوى أفقي واحد » . وهكذا تمايزت الهندسة اللا إقليدية تمايزاً كيفياً عن الهندسة الإقليدية . وهذا التمايز الكيفي يسميه بجمولف التناقض الديالكتيكي .

إذن التناقض الصوري أو المنطقي هو الذي يسمح بتوليد التناقض الديالكتيكي . ومن هنا فالوحدة بين المنطق الصوري والمنطق الديالكتيكي قائمة ، والرياضيات شاهدة على هذه الوحدة . كل ما هنالك من فارق بينهما أن المنطق الصوري يعلمنا قواعد التفكير دون نظر إلى مضمون التصورات ، والمنطق الديالكتيكي ينشغل بمضمون هذه التصورات وبتغيير هذا المضمون . ومن شأن هذا التغيير أن يسهم في إبداع نسق جديد. ومن هذه الزاوية ، ومنها وحدها ، يقف تطبيق مبدأ عدم التناقض عند حد معين ، هو الحد الصوري. وهذا الحد مردود ، في رأى بجمولف ، إلى تعدد مستويات الواقع . وهذا التعدد من شأنه أن يولد تناقضات في الفكر ، والعلم

المعاصر يبرر هذا الحد ، والمثال على ذلك حساب الاحتمالات حيث إمكان صدق المتناقضين. ولكن ليس معنى التبرير أن يكون العلم هو المدخل إلى الديالكتيك ذلك أن العلم لا يستطيع أن يفهم معنى الديالكتيك ، ولكن الفلسفة هى التى تستطيع ذلك . وهذه هى مأساة العلماء فى القرن التاسع عشر حين عجزوا عن فهم معنى الديالكتيك . والسبب فى هذا العجز مردود إلى أنهم كانوا يدينون بالميتافيزيقا .

ثم استطرد بجموان قائلا :

ولكن ليس معنى ذلك الفصل بين العلم والفلسفة ، وإنما معناه أنه بالنسبة إلى الديالكتيك تأتى الفلسفة فى الترتيب قبل العلم . ذلك أن الفصل يفضى إلى إمكان إنكار الديالكتيك . وقد حدث ذلك بالفعل لسارتر حين استبعد الديالكتيك عن الموضوع وهو الطبيعه .

— وما تعليلك لهذا الفصل بين العلم والفلسفة لدى سارتر ؟

— تعليلى أن سارتر يخشى تدعيم التيار الوضعى إذا اهتممنا بالعلم على نمط اهتمام كونت وسبنسر ، إذ أن كلا منهما قد اتخذ

من مكتشفات العلوم الطبيعية مبادىء الفلسفة . ولكن مع التطور العلمى لم تعد فلسفة كونت أو فلسفة سبنسر صالحة . ونحن هنا فى الاتحاد السوفييتى قد وقعنا فى خطأ مماثل حين رفضنا مجاوزة فسيولوجيا بافلوف . وقد نقع فى خطأ آخر إذا تصورنا أن الفلسفه هى المنطق كما يتصور ذلك اليفكف ، بل إن اليفكف قد وقع فى خطأ جسيم حين تصور أن المنطق هو الديالكتيك ليس إلا ، مستبعدا بذلك المنطق الصورى .

— ولماذا يستبعد اليفكف المنطق الصورى ؟

— لسببين :

السبب الأول : لأنه لا يتصور المنطق الصورى إلا علـى أنه المنطق الأرسطى ، وليس على أنه المنطق الحديث. والمنطق الصورى، فى رأيه، يخشى التناقض ، وهذه عبارة مأثورة له فى كتابه « عن الأصنام والمثل » . ومع ذلك فحتى المنطق الأرسطى ، فى رأيى ، لا يخلو من تناول قضية التناقض حين يعالج أرسطو نفسه مسألة « الاتفاق » chance ، بمعنى أن ثمة ظواهر تقع استثناء . فالإتفاق عنده علة غير معينة محجوبة عن الإنسان معارضة للعقل لأن العقل

يعقل الأمور التي تقع دائماً أو في الأكثر لا الأمور الاستثنائية ، لذلك لا يحكم العقل بين نقيضين ممكنين[1] .

والسبب الثاني أنه يقصر الديالكتيك على الإنسان[2] .

ثم يعقب بجموان على ذلك قائلا :

ومع ذلك فثورة الينكف على التكنولوجيا دعوة صالحة في هذا القرن حيث يشيع تيار[3] يدعو إلى أن التكنولوجيا وحدها من غير الايديولوجيا هي الطريق الوحيد إلى وحدة البشر .

---

(١) ما بعد الطبيعة ، ٤٩ ب .

(٢) أنظر ص٥٢

(٣) هذا التيار يشيع في الولايات المتحدة الأمريكية ويطلق عليه لفظ de-ideologisation .

A. Bogamolov, « Against imperialist ideology» in American and Soviet Society, U.S.A, 1966, PP. 582-585

A. M. Rumjantsev, « Karl Marx & some problems of modern ideology" in Marx & contemporary & scientific thought, Belgium 1969. pp. 4-19.

ولكن بجمولف يرى أن اتجاه اليندكف لايلقى قبولا فى الأوساط الفلسفية ، ذلك أن ثمة تيارا فلسفيا يدعو إلى إعادة النظر فى المنطق الصورى كان قد بدأ بعد الحرب العالمية الثانية واشتد بعد صدور كتاب افسانكيف عام ١٩٥٩ بعنوان « فلسفة هيجل » ينقد فيه رأى هيجل فى المنطق الصورى . ثم تطور التيار الفلسفى ما بين إنكار المنطق الديالكتيكى وإقرار مشروعية كل من المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى .

أما إنكار المنطق الديالكتيكى فيتزعمه أساتذة المنطق الرياضى ، وفى مقدمتهم ماركف ، وهو عالم كبير فى كلية الرياضيات وله دراسات فى اللوغاريتمات كنظرية رياضية فى حين أنها ، فى رأى بجمولف ، مسألة منطقية كذلك . ولهذا لم يكن من الغريب أن يتقدم ماركف باقتراح لإلغاء قسم المنطق فى كلية الفلسفة والاكتفاء بتدريس المنطق الرياضى كفرع من فروع الرياضيات . وكذلك روزافين الذى يؤيد اقتراح ماركف ، وله كتاب بعنوان « طبيعة المعرفة الرياضية » ، موسكو ١٩٦٨ ، يطرح فيه مشكلات تقليدية من غير أية إشارة إلى المنطق الديالكتيكى .

ولفت نظرى ، « المفارقة » فى هذا الاتجاه إلى إنكار المنطق

الديالكتيكى والاكتفاء بالمنطق الرياضى فى دولة تعتبر الروح الأول للمنطق الديالكتيكى على الاطلاق ، ولقانون التناقض على التخصيص. وطلبت من بجموراف تفسيراً لهذه المفارقة . وكان جوابه أن هذه المفارقة مردودة إلى اهتمام الدولة بالتطور الاقتصادى والتكنولوجى وما يترتب على هذا التطـــور من مشكلات ليس فى الإمكان مواجهـتها إلا بالمنطـق الرياضى ، أما مشـــكلات الديالكتيك فليست وثيقة الصلة بهذا التطور ، ومن ثم فهى ليست مشكلات عاجلة . ومع ذلك فالاهتمام بالديالكتيك أمر لازم ومطلوب لأنه توجد مشـكلات ديالكتيكية فى الرياضيات ذاتها ، وهى عماد السيبرنطيقا أساس الحواسب الالكترونية . ولـكن بشرط ألا يكون هذا الاهتمام مماثلا لما كان عليه منذ عشرين عاماً ، بل ينبغى أن يكون كـذلك فى ضوء القضايا المعاصرة .

أما مشروعية كل من المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى فقد بحثتها مع أساتذة المنطق بجامعة موسكو ولينينجراد .

يرى ستار تشنكو بقسم الفلسفة بجامعة موسكو أنه ليس ثمة فارق بين المنطق الصورى المنطق الديالكتيكى من حيث الموضوع . فكل منهما يحلل مضمون التفكير ، إنما الفارق يكمن فى النظرة إلى

طبيعة هذا المضمون . وهذا الفارق مماثل للفارق بين علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء . فكل منهما موضوعه الجسم الإنسانى ، بيد أن نظرة كل منهما إلى هذا الجسم متباينة . فعلم وظائف الأعضاء تعنيه العلاقة بين أجزاء الجسم ، فى حين أن علم التشريح لا تعنيه هذه العلاقة ، وإنما الذى يعنيه هو الأجزاء ذاتها . ومن هذه الزاوية يمكن القول بأنه ليس ثمة تعارض بين المنطقين ، الصورى والديالكتيكى . فضمون التفكير هو جملة التصورات والأحكام والنظريات . والمنطق الصورى يفحصها كما هى ، أما المنطق الديالكتيكى فيفحصها من حيث كيفية تكوينها وتطورها مع ملاحظة أن التصورات فى كل من المنطقين ليست على النمط الهيجلى إذ هى مأخوذة من الواقع . ولهذا فإن امتحان التناقض مرتبط بالواقع . كشف التناقض الصورى ورفعه يتم بالواقع عن طريق غير مباشر ، أى عن طريق قوانين الفكر ، وهذه القوانين مأخوذة من الواقع . والتناقض الديالكتيكى هو كذلك مرتبط بالواقع ، ولكنه ليس قابلا للرفع ، إذ هو متحقق ومشروع .

بيد أن التناقض الديالكتيكى ، فى رأى ستار تشنكو ، على ضربين :

« تناقض ديالكتيكى ذاتى » يتحقق فى الفكر حين ندرك الجزئيات المحسوسة من خلال تصورات عامة مثل قولنا « سقراط إنسان » فهنا ثمة تناقض ديالكتيكى بين سقراط من حيث هو موضوع جزئى وإنسان من حيث هو تصور عام .

« وتناقض ديالكتيكى موضوعى » يتحقق فى الواقع ، وهو مشاهد فى النسق الواحد ، إذ أن أى نسق إنما ينطوى على عناصر متناقضة ، بمعنى أن أى عنصر ليس فى الإمكان فهمه من غير الإحالة بعنصر آخر . مثال ذلك التناقض بين الاشتراكية والرأسمالية ، فهما ليسا متخارجين ، وإنما هما متداخلان ، بمعنى أن الاشتراكية تتحقق من خلال تحلل الرأسمالية ، على الرغم من أنهما متناقضان .

وهنا قلت لستارتشفكو إن القول بأن التناقض ، فى شقيه ، مرتبط بالواقع يلزم منه تساؤل عن طبيعة هذا الواقع .

وكان جواب ستارتشفكو أن الواقع جملة مستويات ، وثمة تناقض بين هذه المستويات .

— ولكن ما طبيعة هذا التناقض ؟

— لست أدرى .

وبالرغم من هذه اللا أدرية التى راودت ستارتشنسكو إلا أنها تثير قضية هامة وهى قضية الصلة بين المنطق والأنطولوجيا . وقد أثارها منطقى آخر هو جورسكى رئيس قسم نظرية المعرفة بمعهد الفلسفة . إذ هو يرى أن الوضعية المنطقية قد أخطأت حين عزلت المنطق عن الأنطولوجيا . وبالرغم من أن جورسكى يتفق مع ستارتشنسكو فى صعوبة تحديد هذه الصلة إلا أنه يمكن القول بأن الواقع غير محدد indfeinite بمعنى أنه ليس ثمة فواصل بين الوقائع على حد قول إنجلز . وتصور الفواصل هو فى الحقيقة من صنع اللغة ، ومع ذلك فحتى هذه الفواصل المتصورة ليست تعسفية لأن الحركة فى الواقع يلازمها السكون ، أى أن ثمة حركة أثناء عملية الفصل . ونحن حين نفصل بين الوقائع فإننا نعيد تركيبها من جديد . وتاريخ العلم عبارة عن هذه العملية المزدوجة ، فصل وإعادة تركيب . وهذه العملية ديالكتيكية ولكن أساسها صورى . وهذا يدفعنا إلى القول بأن التناقض الصورى هو أساس التناقض الديالكتيكى .

— كيف يكون ذلك كذلك ؟

— توضيح الأمر بالرياضيات .

فمن المعروف أن الرياضيات ترفض إقرار التناقض ، سواء بعنه

النظريات أو النظرية الواحدة . ومع ذلك فقد يحدث هذا التناقض ويسمى فى هذه الحالة تناقضاً صورياً ، ورفع هـذا التناقض يولد تناقضاً ديالـكتيكياً . أى أن التناقض الصورى يلعب دوراً ديالـكتيكياً حين نحاول رفعه .

مثال ذلك : هندسة إقليدس تنطوى على تناقض يخص المصادرة الخامسة . ورفع هـذا التناقض هو السبب فى إبداع الهندسة المسماة بالهندسة اللا إقليدية . ولهـذا فإن الهندسة الإقليدية ، فى رأى جورسكى ، تعتبر الحد الأدنى limit case للهندسة اللا إقليدية . ومن ثم يمكن رد الهندسة اللا إقليدية إلى الهندسة الإقليدية حين نجرى بعض العمليات الهندسية . ويترتب على ذلك عدم وجود تناقض بين الهندستين . ويزيد جورسكى الأمر إيضاحاً فيستطرد قائلا : إن اللا إقليدية غير واقعية فى حين أن الإقليدية واقعية . ومعنى ذلك أن التناقض الوحيد المشروع هو التناقض الصورى ممثلا فى هذه الصيغة أ.أ ولـكن هنا يلفت جورسكى النظر إلى أن ثمة تناقضاً صورياً زائفاً فى بعض الأحيان مثل قول بعض الماركسيين أن ثمة تناقضاً بين دوران رأس المال وعدم دوران رأس المال . فهذا ليس تناقضاً لأن المعانى متباينة . ومثل قول بعض الرياضيين أن ثمة تناقضاً صورياً بين الصيغ الثلاث الآتية :

أ تـكون أكبر من ب

أ تـكون مساوية لـ ب

أ تـكون غير مساوية لـ ب

ذلك أن فعل الـكينونة ، ها هنا ، له أكثر من معنى . ولهذا كان رسل محقا فى استبعاد التناقض عن هذه الصيغ .

والذى يلفت النظر فى آراء جورسكى أنه يقر التناقض الصورى، ويرى أنه وسيلة إلى توليد التناقض الديالـكتيكى . وقد طرحت هذه الآراء على أساتذة المنطق بكلية الفلسفة بجامعة ليننجراد ودارت المناقشة معهم على الصلة بين المنطق الديالـكتيكى والمنطق الصورى. وقد تم لقائى معهم فى جو من الألفة أحسست معه كأنى أعرفهم منذ زمن بعيد . وقد أسهم رئيس قسم المنطق إيفان تشوباخين فى المناقشة بقسط وافر ، وقد أهدانى فى نهاية الحوار ملخصاً لرسالته التى سيحوز بها درجة « دكتور فى العلم » وهى الدرجة العلمية التى تخول لصاحبها أن يرقى إلى وظيفة « أستاذ » . وعنوان الرسالة « مشكلات منهجية فى نظرية التصور » . وفى مواجهته كان يجلس كبير علماء المنطق وأول من ألف كتاباً فى الاتحاد السوفييتى عن المنطق

الرياضى ، بابوف الكسندر إيفانوفيتش . وإلى جواره كان يجلس الجيل الثانى من علماء المنطق ، ومن بين هذا الجيل بلا تفيكف وقد أهدانى كتاباً له بعنوان « تكوين الصور » وما تشيانف صاحب كتاب «مسائل منهجية فى المنطق الصورى» والاتجاه السائد لديهم هو الاقتصار على المنطق الديالكتيكى دون المنطق الصورى ، بمعنى إقرار مشروعية التناقض الديالكتيكى ورفض التناقض الصورى بدعوى أنه زائف ، وأنه ينطوى على مغالطة . ومبدأ عدم التناقض كفيل بالكشف عن هذا الزيف وهذه المغالطة ، فليس ثمة فى العقل غير التناقض الديالكتيكى ، ويقصدون بذلك التناقض بين صورة الفكر ومضمونه . والمقصود بالمضمون الأساس أو الوجه الرئيسى الموضوع الذى يحدد خاصيته الكيفية، ويعبر عن نفسه فى الأجزاء كلها المكونة للموضوع . أما الصورة فتعنى الأسلوب الذى يكون عليه وجود المضمون أو بنية المضمون التى تجعل وجوده ممكناً . وبين المضمون والصورة وحـــــدة ديالكتيكية بمعنى أن كلا منهما لازم للآخر فى وجوده ، ولكن المضمون هو العنصر المحدد لهذه الوحدة ومع ذلك فالصورة ليست سلبية ، وإنما هى

إيجابية بمعنى أنها يمكن أن تكون معوقة لتطور المضمون أو مساعدة له . والمضمون هو العنصر الأكثر استقراراً ، أما الصورة ، فهى على الضد من ذلك ، ثابتة . ولهذا فإنه فى بداية التطور تكون الصورة متسقة مع المضمون ومساعدة له على التطور، ولكن مع تغير المضمون ينشأ تناقض بينه وبين الصورة ، ومن ثم تصبح الصورة معوقة لتطور المضمون . ويلزم من ذلك صراع بين الأضداد لا يختفى إلا مع تغير الصورة . والمثال التقليدى على هذا الصراع هو العلاقة الديالكتيكية بين علاقات الإنتاج . فعلاقات الإنتاج تتغير فى مرحلة معينة حين تصبح أشكال التطور لقوى الإنتاج معوقة لهذه القوى .

قلت لهم :

ولكن سارتر فى كتابه « نقد العقل الديالكتيكى » يقرر أن الماركسية المعاصرة تنكر على العقل ديالكتيكيته ، ثم يتساءل فى دهشة كيف يمكن لعقـــل غير ديالكتيكى أن يدرك واقعاً ديالكتيكياً .

ـــ سارتر مخطىء فى فهمه الماركسية على الإطلاق والماركسية

المعاصرة على التخصيص . فلينين يعتبر التناقض فى مقدمة المقولات العقلية ويعرفه بأن وحدة وصراع الأضداد . ونحن كماركسيين نرى أن الأضداد التى تنطوى عليها هذه الوحدة تسلب كل منها الآخر ، وفى نفس الوقت تلازمه . وفى إطار هذه الوحدة ليس فى إمكان أى ضد أن يوجد بدون الآخر. وهذا السلب وهذه المعية سمتان أساسيتان للتناقض الديالكتيكى ، ومن ثم فنحن نقـــر مشروعية التناقض الديالكتيكى فى العقل ، ولا نقر مشروعية التناقض الصورى ، لأنه ينشأ فى العقل ولا يوجد فى الواقع .

— ولكن القول بأن العقل ديالكتيكى يلزم منه تساؤل عن أسباب نشأة التناقض الصورى .

— نشأة التناقض الصورى مردودة إلى سببين :

سبب خاص بمحدودية العقل ، فهو يريد أن تكون معرفته مطلقة ، ولكنها لن تكون إلا نسبية .

وسبب آخر خاص بقدرة العقل على الخلق والإبداع ، الأمر

الذى يؤدى إلى سوء فهم لأن العقل عندئذ لن يكون سلبياً بل إيجابياً، أى أنه «يضيف» إلى ماهو « معطى له » .

— ولكن هذا التعليل لنشأة التناقض الصورى إنما يتم بفضل التناقض الديالكتيكى ، فما الفارق إذن بينهما ؟ .

— الفارق هو أن كشف التناقض الصورى إنما يتم «بفضل» التناقض الديالكتيكى ، وليس « من خلاله » . وكشف التناقض الصورى يعنى رفعه وإزالته ·

— معنى ذلك ألا يبقى فى العقل غير التناقض الديالكتيكى

— هذا المعنى صحيح مع تحفظ واحد هو أن أشكال الأحكام والاستدلالات لاتنطوى على تناقض ديالكتيكى ومع ذلك فهى مشروعة .

عند هذا الحد ينتهى الحوار حول الصلة بين المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى ، وهو حوار مثمر وخصب لأنه يفجر قضايا عديدة لابد من مواجهتها . وتأتى فى المقدمة قضية المعرفة الإنسانية ، أو قضية الفكر والواقع ·

نظرية المعرفة الذاتي والموضوعي

المنطق الديالكتيكي ، من واقع الحوار مع فلاسفة السوفييت، لا يقف عند صحة التفكير ، وإنما يتجاوزه إلى صدق التفكير ، أي أنه يطرح قضية العلاقة بين العقل والوجود ، الأمر الذي يفضي إلى طرح قضية المعرفة الإنسانية .

ومن ثم لابد من إثارة سؤالين :

هل يقدر العقل على تعقل الوجود ؟ .

وما هو مقياس هذه القدرة ؟ .

يقول لينين إن المعرفة ، فى جوهرها ، « إنعكاس » للواقع . والممارسة العملية praxis هى مقياس لصدق هذا الإنعكاس .

والمشكلة بعد ذلك تدور على معنى لفظة « إنعكاس » . وهذا المعنى ، عند فلاسفة السوفييت ، فى طريقه إلى أن يتحدد . فقد قال لى كوزنتسوف[5] إن لفظة إنعكاس ينبغى ألا تفهم حرفياً ، وإنما ينبغى أن تؤخذ على أنها لفظة تنطوى على تشبيه أو استعارة ، ومن ثم يمكن الكشف عما فيها من إيجابية .

وفى إحدى مناقشاتى مع اليننكف سألته عن معنى الانعكاس ودور الذات فى المعرفة فكان جوابه إن المعرفة عملية عزل الموضوعات ثم انتقاء أحد هذه الموضوعات لإدراكه . ومن هذه الزاوية يقال إن الموضوع ينعكس فى الذات ، كما يقال أن المعرفة تبدأ بالإنعكاس وتنتهى عند الإنعكاس . ولكن بين نقطة البداية ونقطة النهاية ثمة عمليات بيولوجية ونفسية واجتماعية . بيد أن اليننكف يركز على

---

(٥) أستاذ مساعد بكلية الفلسفة بجامعة موسكو بقسم تاريخ الفلسفة الأجنبية .

العمليات الاجتماعية بدعوى أن العمليات البيولوجية واحدة عند كل من الإنسان والحيوان ، وأن الحيوان يقف عند حد معين من التعلم لايتجاوزه حتى مع توفير البيئة الاجتماعية ، فى حين أن الإنسان الطفل ،على الضد من ذلك ، يتجاوز الحد الذى يقف عنده الحيوان إلى ما غير حد .

ورأى الينكف ، فى نظرى ، إن دل على شىء إنما يدل على أن الإنسان فى إمكانه مجاوزة الواقع . وهذه المجاوزة هى الفارق المميز بين الإنسان والحيوان . الأمر الذى يدفعنا إلى التفكير فى عامل ثالث يضاف إلى العاملين البيولوجى والاجتماعى .

وحين طرحت هذه الفكرة ، أثناء المناقشة ، لم يستجب لها الينكف بدعوى أن افتراض عامل ثالث ليس له مبرر . فأشرت إلى مقال له بعنوان « ديالكتيك المجرد والعينى فى المعرفة » يقرر فيه أن الفكرة تعلو على الواقعة . ثم أردفت قائلا إن المسألة بعد ذلك هى فى الكشف عن العوامل التى تفسر هذا العلو ، وعن مدى موضوعية هذه العوامل وذاتيتها .

واعترض الينسكف مرة ثانية على تأويلى لرأيه قائلا :

لم أكن أقصد إلى ماقصدت أنت إليه حين كتبت هذه العبارة وإنما ما قصدته هو أن الأفكار تتكون تاريخياً .

ـ وماذا تنطوى عليه التاريخية سوى الموضوع والذات ومابينهما من ديالكتيك .

ـ نعم هو كذلك .

ـ ودور الذات . . هل يقف عند حد السلب ؟

ـ ليس بالضرورة .

ـ إذن هو دور إيجابى .

ـ وماذا تعنى الإيجابية ؟

ـ أن الذات تنطوى على «شىء ما» يسهم فى تكوين الموضوع

ـ ولكن العقل صفحة بيضاء .

ـ إذن فأنت تجريبي على نمط جون لوك .

ـ ليس بالضرورة لأن العقل في تفاعله مع الواقع لا يصبح صفحة بيضاء .

ـ إذن ما العقل ؟ .

ـ تعريفه ليس أمراً ميسوراً ، ومع ذلك يمكن القول بأنه ليس محصوراً في الدماغ ، وليس له منطقة فسيولوجية يقيم فيها .

ـ العقل إذن متجاوز لما هو مادي .

ـ شيء من هذا القبيل .

ـ بيد أن هذه المجاوزة تمتنع معها الموضوعية المحضة .

ـ صدقت فيما قلت ، وهو قول يلزم منه أن الذاتية مندمجة في الموضوعية ومن ثم فالنظريات العلمية متطورة ، بل هي آنية .

وهنا ذكرت عبارة وردت في المقال الآنف الذكر تقول إن النظرية العلمية ليست إلا مجرد لحظة moment سرعان ما تختفي في عملية

التفاعل بين الطبيعة والإنسان . ثم استطردت قائلا إن معنى ذلك أن المعرفة « تأويل » interpretation . وإن الإنعكاس ينبغى أن يفهم فى ضوء التأويل مع ملاحظة أن التأويل يعنى عدم المطابقة .

ومرة ثالثة لم يستجب الينكف لهذا التأويل ، واقترح حسما لهذا الخلاف مقابلة ميشركوف العالم المسئول عن متابعة تعليم الأطفال الذين فقدوا حاسة البصر والسمع والنطق منذ الولادة . وبالفعل تمت عدة لقاءات بينى وبين هذا العالم شاهد أحدها الينكف .

وميشركوف يشرف بنفسه على « معهد الصم والعمى »[5] أنشىء

---

(٥) مدير المعهد اسمه أبرياشف الفين تخرج فى كلية الفلسفة بجامعة موسكو عام ١٩٥٠ وحاصل على درجة الكانديدات عام ١٩٥٣ وموضوع رسالته « تصدع فسيولوجيا الأعصاب العليا فى حالة إصابة الجبهة الأمامية للدماغ » تحت إشراف العالم النفسى لوريا . ثم هو يعد رسالة للحصول على درجة دكتور فى العلم وموضوعها « تطور النفس عند الصم والبكم » . صدر له كتاب بالإشتراك مع البروفسور لسيكلانسكى عام ١٩٦٢ بعنوان « التعليم الأولى للصم والبكم » هذا عدا سبع مقالات.

فى زاجورسك إحدى ضواحى موسكو ، ويتبع أكاديمية العلوم التربويه . ويضم المعهد خمسين فتى وفتاة كلهم أتوا إلى المعهد وهم فاقدو حاستى السمع والبصر ، وحاسة النطق فى أغلب الأحيان . وينقسم هذا العدد إلى مجموعات كل مجموعة مكونة من ثلاثة . والدراسة يومية وتستغرق خمس عشرة ساعة . والدرس الواحد يستغرق خمس ساعات . ولمح ميشركوف الدهشة تغمر وجهى ، فقال :

لاتندهش فالحياة هنا من غير دراسة مؤلمة ، فالملاحظ أن الحالة النفسية لهؤلاء الفتية تسوء حين ينفردون بأنفسهم . ولهذا فإن مشكلة هؤلاء الفتية ليس فى أنهم لايبصرون ولا يسمعون ولكن فى إحساسهم بالوحدة . وهذا الإحساس إنما يتولد بعد دخولهم فى علاقات مع الآخرين، أما قبل الدخول فى هذه العلاقة فليس لديهم نفسية إنسانية .

ـ إذن كيف تنشأ هذه النفسية الإنسانية ؟

ـ ثمة خطأ شائع يدور على القول بأن مايميز الإنسان أنه حيوان

لغوى . وتجربتنا فى المعهد تدحض هذا القول . فاللغة ليست هى نقطة البدء فى تأنيس الطفل ، وإنما نقطة البدء أن يتعلم الطفل كيف « يسلك » إنسانياً لا كيف « يفكر » إنسانياً . ومن ثم يمكن القول بأن « الفعل » هو الذى يفضى إلى « التفكير » أو بعبارة أخرى يمكن القول بأن « الممارسة العملية » هى الطريق إلى بداية التفكير على نهج إنسانى .

الطفل المولود إذن لم يتأنس بعد ، وكل ما لديه حاجات بيولوجية . ويبدأ فى التعلم حين يستجيب المربى لإشباع هذه الحاجات مستنداً فى ذلك إلى استخدام أدوات إنسانية ، أى أدوات من صنع الإنسان ، أى أدوات وضعت فيها خبرة إنسانية منذ آلاف السنين . ولهذا فاستخدام الطفل لهذه الأدوات يعنى أنه يعيد فهم الحكمة الإنسانية المتموضعة فى هذه الأدوات . والإحساس بالطابع الإنسانى للأدوات فى مقدور الطفل وحده دون الشمبانزى الذى يمثل أرقى مرحلة حيوانية سابقة على الإنسان . وهذا الفارق مردود إلى أكثر من سبب . فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى يولد وليس لديه أشكال محددة قبلياً للسلوك . وعلى الضد من ذلك الشمبانزى

فلديه أشكال موروثة للسلوك يمتنع معها اكتساب الجديد . وثمة أغنية شعبية لها دلالة علمية تواكب وجهة نظرنا :

« الببغاوات لاتغنى إلا وهى فى القفص .

ولكن حين ترحل إلى الغابات فإنها تنسى ما كانت تغنيه » .

وحتى مع افتراض إمكان الشمبانزى اكتساب بعض العادات الإنسانية إلا أن الإنسان فى إمكانه أن يتعلم آلاف العادات فى بساطة ويسر . وعلى الضد من ذلك الشمبانزى .

– وما الزمن الذى يستغرقه الطفل لكى يكتسب العادات الإنسانية؟

– يستغرق مدة من الزمن تتراوح بين أربع وخمس سنوات بعدها يتحقق تأنيسه .

– وما وظيفة المربى ، فى هذه المدة ، على وجه التحديد .

– وظيفته تعليم الطفل كيف يأكل ويلبس ويغتسل . وهى مسألة ليست هينة ، ذلك أن الإفراط فى المساعدة من شأنه أن يعوق الطفل عن الاعتماد على نفسه ، كما أن التفريط فى المساعدة يسبب له

ارتباطاً كما يعيقه عن اكتساب العادات. وإسهام الإثنين معاً ، المربى والطفل ، هو السبيل إلى رفع التناقض القائم بين الإفراط والتفريط .

ويضرب ميشركوف مثالا لذلك بتعليم الطفل كيفية ارتداء البنطلون ، فهذه العملية تتم على مرحلتين :

المرحلة الأولى تعتمد على المربى كلية حين يقوم بإلباس الطفل بنطلونه، والمرحلة الثانية يبدأ فيها المربى بممارسة الخطوات الأولية ، ثم يترك الطفل يكمل مابقى من خطوات . وفى هذه المرحلة تبزغ مايسمى « بالعملية الإرادية » وفيهـا يتناقص دور المربى ويزداد دور الطفل .

ويخلص ميشركوف من ظاهرة « تقسيم العمل » بين الطفل والمربى إلى نتيجتين هامتين : أولاهما أن الطفل يبدأ فى اكتساب ذاتيته ، وثانيتهما عملية تـكوين الرموز .

والرمز ديناميكى بمعنى أن الرمز فى البداية له علاقة بالموضوعات الحسية ، ولـكنه يتحول إلى رمز مجرد ثم إلى كلمة ، ومن ثم يتمكن الطفل من تعلم ألف باء اللغة ، وذلك عن طريق أصابع اليد . وثمة

ديالكتيك بين الرموز والكلمات الأصبعية . إن الكلمات تهدف إلى استبعاد الرموز دون أن تنعزل عنها ، وهى عملية شبيهة « بحصان طروادة » لأن النسق الجديد ، وهو نسق الكلمات ، يندمج فى النسق القديم ، وهو نسق الرموز ويتمثله .

والمرحلة الأولى من تعلم اللغة مرحلة عملية بمعنى خلوها من الشرح النظرى لقواعد اللغة . ولكن ثمة شرطاً هاماً فى هذه المرحلة وهو أن تكون اللغة معبرة عن احتياجات الطفل الخاصة . وتجاهل هذا الشرط يفضى إلى نتيجة سيئة ، هى تربية طفل ثرثار يحكى عن أشياء لا يعرفها .

وخلاصة القول أن القائد لعملية التعلم هو الطفل . ولهذا فالمربى الردىء هو الذى يحاول أن يفرض مايريده على الطفل . أما المربى الجيد فهو الذى يفهم ماذا يريد الطفل ، ثم يستجيب لهذه الإرادة . ومن ثم فالمبدأ التربوى الذى يدعو إليه ميشركوف هو القائل بأن المربى ينبغى أن يجيب عن السؤال الموجه من الطفل ، وليس عن السؤال الذى لم يوجه إليه بعد .

ــ ولكن هذا المبدأ يلزم منه نتيجة هامة هى أن عقل الطفل ليس صفحة بيضاء .

— فى تقديرى أن لفظة « صفحة بيضاء » هى من قبيل الرمز » وليس من قبيل الحقيقة .

— وماذا عن قولك ليس ثمة أشكال « قبليـــة » للسلوك الإنسانى .

— الواقع أن أسئلتك الحادة من شأنها أن تولد لدى أفـكار جديدة .

هكذا كان تعليق ميشر كوف بابتسامة تنم عن تواضع وتعاطف .

ثم استطرد قائلا : ومع ذلك يمكن القول بأن أشكال التفكير تبزغ من جراء تعامل الطفل ، فى المرحلة الأولى ، مع الأدوات والموضوعات الخارجية . هذا هو الذى يدفعنا إلى القول بأن التفـكير فى هـذه المرحلة يخلو من اللغة . ومن هذه الزاوية فإنى أعترض على الرأى القائل بأن اللغة هى الخاصية النوعية التى تميز الإنسان عن الحيوان . ومن ثم فاللغة ليست نقطة البدء فى تأنيس الطفل ، وإنما نقطة البدء أن يتعلم الطفل كيف « يسلك » إنسانياً لا كيف « يفكر » إنسانياً . ولهذا يمكن القول بأن « الممارسة العملية » هى الطريق إلى بداية التفكير على نهج إنسانى .

وتكوين السلوك الإنسانى يستند إلى شروط ثلاثة :

* تمثل الطفل للتكنيك الذى أبدعته البشرية .

* إستخدامه وإستثماره لهذا الذى أبدعته البشرية .

* إدارته له والتحكم فيه .

وبفضل التحكم تبزغ القدرات الإنسانية لدى الطفل ، ثم تنمو وتتطور . وفى مقدمة هذه القدرات قدرتان ، التوجيه orientation والفحص investigation وهاتان القدرتان ، فى البداية ، مرتبطتان بإشباع الحاجات البيولوجية . ولكن مع تطور الطفل يستقلان ويتحولان من مجرد « وسائل » إلى « غايات » ، ومن ثم تصبح المعرفة « حاجة ضرورية » تضاف إلى الحاجات الأخرى ، بمعنى أن وظيفة هاتين القدرتين لا تقف عند حد خلق الصور الحسية لإشباع الحاجات البيولوجية ، وإنما تتجاوزه إلى فهم العالم الخارجى . ومن هنا تنشأ الصلة بين الطفل والعالم الخارجى رغم فقدانه للحواس الأساسية .

وقد كان اهتمامى – أثناء حوارى مع الفتية فى هذا المعهد – أن أتبين مدى الصلة بينهم وبين العالم الخارجى .

سألت ساشا الكسندر سوفوروف (١٦ سنة) عن إنطباعاته عن العالم الخارجي .

قال : أحب رؤية العالم كله .

فقلت له : بأى بلد تبدأ ؟

قال : ببلادى أولا . فأنا أفخر بها ، إذ هى أكبر دولة صناعية وتقدمية ، وتكرس جهدها لتحرير الشعوب المستعمرة. وأنا لا أعرف مكاناً آخر يتنفس فيه الإنسان بحرية مثل بلدى .

ثم استطرد قائلا : أريد أن أذهب إلى أفريقيا ، وبخاصة بعد أن قرأت كتاباً بعنوان « أفريقيا : الخيال والواقع » .

وحين علمت منه أنه يقرض الشعر أبديت رغبة فى قراءة ما أنتجه فاستجاب بلا تردد . وبعد مدة وجيزة سلمنى قصيدة كتبها على الآلة الكاتبة ترجمتها إلى العربية على النحو التالى :

فظائع الرين

على ضفاف الرين مصنع للمواد الكيميائية

ما أفظع ما ينتجه

مادة تحيل الأحياء إلى أموات

وتسلب العقل من الإنسان

وحتى لا يضيع المال على تخزين المواد التالفة

قرروا قذفها فى نهر الرين

وهكذا تلوثت مياه هذا النهر

وبعد أن كان يبتهج ، منذ فترة وجيزة ، بجماله

تحول إلى مقبرة من ماء عفن

يموت فيها الأحياء

هكذا تكون حماية الطبيعة فى ألمانيا الغربية .

ولم يكن سوفوروف هو الوحيد الذى يقرض الشعر . فثمة فتاة تدعى نتاشا كورنييفا (١٨ سنة) تبصر قليلا وتتكلم بصعوبة للغاية ، ولكنها تحاول أن تقول الشعر بنغم موسيقى . أعطتنى قصيدة كتبتها هى الأخرى على الآلة الكاتبة ترجمتها العربية على النحو التالى :

الصاروخ

إنطلق أيها الصاروخ إلى الأبعاد التى بلا حدود

واحمل إلينا الخبر

نقب فى هذا الكون

ثم أجب : هل هناك حياة ؟

إن كان جوابك بالإيجاب فعد إلينا بسرعة

وخذنا ضيوفك على سطحك

وانطلق بنا بجرأة فى أعلى عليين

وكم يكون رائعاً هناك

إذا هبط علينا فجأة

من أعالى السماوات

صديق غريب . . مجهول رائع .

وإذا كان الشعر يستلزم المخيلة فالفلسفة تستلزم القدرة على التجريد . وفى هذه المسألة أخبرنى ميشركوف أن اليتكف يأتى إلى المعهد ، فى الفنية بعد الفنية ، لإلقاء محاضرات فى الفلسفة من خلال أجهزة

تكنولوجية . وكذلك الأكاديمى كدرف (*) قد وافق على إلقاء بعض المحاضرات الفلسفية . وسألت نفراً من الفتية عن انطباعاتهم الفلسفية .

سألت برنير بورا وهو يعمل فى النحت منذ خمس سنوات :

— ما الفلسفة ؟

— هى علم التفكير .

— كيف تتصور العالم ؟

— أتصوره من خلال علاقتى به . فأنا أفكر فى كل ما أتقبله من العالم .

ثم سألنى بورا بدوره :

— هل لديكم فى بلادكم فتية على غرارنا ؟ وهل تقومون بتعليمهم ؟

— نعم .

(*) بنيفاتى ميخايلوفتش كدرف مدير معهد تاريخ العلوم الطبيعية والتكنولوجيا . له دراسات فى الترموديناميكا والفزياء الإحصائية ، وفى المادية الديالكتيكية والقضايا الفلسفية للعلوم الطبيعية ، وفى المنطق الديالكتيكى وتطبيقه فى ميدان العلوم الكيميائية وتعليقات على مخطوطات مندلييف ، وأبحاث فى تاريخ الفلسفة والعلوم الطبيعية . وله كتاب فى المنطق رفض ستالين طبعه .

وكانت نتاشا تجلس بجوار يورا . وحين انشغلت مع ميشركوف في حديث عابر راحت نتاشا تتحدث إلى يورا وتداعبه بأناملها . وقال ميشركوف :

هذه حالة حب .

وحين استمعت إلى هذا التعليق اغتبطت .

ثم اتجهت إلى سريوجا سيروتنك (٢٠ سنة) وهو مولع بالمسائل التكنيكية منذ الطفولة وهو الذى يقدم التقارير عن الآلات الجديدة التى ترد إلى المعهد .

وسألته عن انطباعاته الفلسفية من خلال استماعه إلى محاضرات الينكف فأجاب قائلا :

الفلسفة علم التفكير ، وهى أكثر العلوم تجريداً . والفلسفة ، قديماً ، كانت تشتمل على جميع العلوم . ولكن حديثاً ، بدأت العلوم تنفصل عنها ، وتستقل ، وانحصرت الفلسفة فى مسألة واحدة هى مسألة الحقيقة .

وفى نهاية المطاف توجهت بأسئلة إلى « سخرافودفا » وهى

إمرأة تقترب من الستين وحائزة درجة الكانديدات وموضوع رسالتها « كيف أرى العالم ؟ » وهى تعد الآن رسالة للحصول على درجة « دكتور فى العلم » .

— ما الأفكار الرئيسية فى رسالتك الأولى ؟

— الرسالة تتكون من صور أدبية عن إحساسى بالعالم وتصورى له .

— وما مصدر هذه الصور الأدبية ، أنت أم الآخرون ؟

— المصدر هو أنا . ولكنى الآن ، وأنا بصدد الرسالة الثانية ، أستعين بصور من الآخرين الذين هم على شاكلتى .

— وفى رأيك هل ثمة فارق بين تصورك وتصور الآخرين الذين هم على شاكلتك ؟

— ثمة فارق يدور على مدى الاهتمام بالعالم الخارجى . وفى تقديرى أنه فى مجال « الصم والبكم والعمى » يوجد المتطور والمتخلف. المتطور هو الذى لديه اهتمامات تتجاوز ذاته إلى العالم الخارجى ، والمتخلف هو المنغلق على ذاته وبالأخص على حاجاته الفسيولوجية .

وهكذا تتعدد المواهب والاتجاهات فى « عالم العاهات الحسية » .

والسؤال الآن : لماذا هذا التعدد ؟

وجواب ميشركوف أن هذا التعدد مردود إلى عوامل فسيولوجية واجتماعية . وهنا تذكر أيام كان يعيش فى القرية، أثناء طفولته ، أن شخصاً ما كان لونه أحمر ، وكان هذا اللون يلفت نظر أهل القرية . وكانت علاقاته الاجتماعية متأثرة إلى حد ما بهذا اللون ، ومن ثم كان هذا التأثير ينعكس على شخصيته .

ـ وأى العاملين ، فى رأيك ، له الغلبة ؟

ـ فى تقديرى أنه العامل الاجتماعى ، وأنا هنا أتفق مع اليينكف .

ـ وما الصلة بين الذاتية أو التفرد وبين العامل الاجتماعى وبخاصة فى النظام الاشتراكى ؟

ـ أعتقد أن الفرد فى المجتمع الاشتراكى « المتطور » يتمتع بإمكانات هائلة تسهم فى إبراز « تفرده » . ولهذا فإنه ليس بالصحيح القول باضمحلال هذا التفرد فى مثل هذا المجتمع . وأنا أضرب مثالا لذلك من مجال عملى . أنظر إلى هذه التكنولوجيا فى جهودنا . إنها لم تعرقل النشاط الخلاق لدى الفتية والفتيات ، بل على

الضد من ذلك إنها عامل مساعد على تحرير الفرد من العمل الآلى . وبفضل هذه التكنولوجيا استطعنا أن نقترب من « فردية » الإنسان. وفى هذه المسألة أختلف مع إلينكف[1] ، ولكنى لا أدخل معه فى صدام مباشر . وأنت عندما التقيت بفلاسفتنا فى موسكو هل أحسست أنهم على نمط واحد ؟

وكان جوابى بالسلب .

ثم استطرد ميشركوف قائلا :

فى سبتمبر القادم[2] سأنشر مقالا بعنوان « نقد نظريات إيقاظ النفس البشرية » الفكرة المحورية فيه أن ليس ثمة نفس فى الإنسان يجب إيقاظها . ذلك أن النفس ليس لها وجود مسبق ، وإنما هى توجد وتتكون بفضل استخدامها للأشياء استخداماً إنسانياً. وهذا هو الفارق بين الإنسان والحيوان من حيث أن الحيوان ليس فى مقدوره أن يستخدم الأشياء استخداماً إنسانياً .

---

(١) « كيف تتكون النفس البشرية مع غياب البصر والسمع والنطق ؟ » فى مجلة « مسائل فلسفية » ، موسكو ١٩٦٨ عدد ٩ .

(٢) كان هذا الحوار يدور بينى وبين ميشركوف فى أواخر مايو ١٩٦٩ .

— ولكن من الذى علم الإنسان البدائى استخدام الأشياء استخداماً إنسانياً ؟ يبدو أن ثمة « دوراً منطقياً » فى هذه النظرية لاسبيل إلى تفاديه إلا باقرار أن ثمة فارقاً كيفياً بين الإنسان والحيوان وأن هذا الفارق الكيفى قائم فى « أسلوب مواجهة الحياة » وهو أسلوب يعتمد على التجريد أكثر من اعتماده على التجريب. والتجريد قائم فى القدرة على تكوين العلاقات . ومن ثم ليس فى الإمكان إدراك الظواهر من حيث هى ، ولكن من حيث هى فى علاقة مع. وهذا هو معنى عبارة لينين « إن الظواهر ليس لها وجود فى حالة « النقاء » بل ليس فى إمكانها كذلك فى الطبيعة ولا فى المجتمع. وهذا بالضبط ما يعلمنا إياه ديالكتيك ماركس الذى يقرر أن فكرة النقاء ذاتها تنطوى على خاصية أحادية ضيقة من شأنها أن تمنع المعرفة الانسانيه من إدراك الموضوع فى تعقيداته »(•) . ومن ثم « فالمعرفة ليست ثابتة ولاتتشكل دفعة واحدة » ولهذا يرى لينين أن المطلوب هو فحص « كيف تبزغ المعرفة من اللامعرفة ، وكيف يمكن لمعرفة ناقصة أن تتحول إلى معرفة أدق كمالا وأكثر دقة » . وهذه العمليه

(•) Lenine , La faillite de la lle in ternatianale, Oeuvres, t, 21, Moscou, Paris, 1960, 241.

فى رأى لينين ، تبدأ بالملاحظة الحية وتنتهى عند الممارسة العملية . والتفكير المجرد وسط بين نقطة البداية ونقطة النهاية .

ومعنى ذلك أن ثمة علاقة بين العينى والمجرد . وهنا قال لى نارسكى إن أول من لفت نظر الفلاسفة السوفييت إلى هذه العلاقة هو الينكف فى كتابه من « العينى إلى المجرد » ثم استطرد قائلا إن آراء الينكف فى هذا الكتاب تنطوى على إيجابيات وسلبيات. الايجابيات تدور على قدرة الينكف على طرح أفكار ماركس ، أما السلبيات فهى سوء فهمه للمنطق الصورى حين يقرر أن الانتقال من العينى إلى المجرد يتجاوز جميع قوانين المنطق الصورى .

وفى رأى نارسكى أن المنطق الصورى الحديث يستند إلى الأنطولوجيا . والأنطولوجيا هنا تعنى المادية الديالكتيكية ، وبالذات نظرية الانعكاس ولهذا فالمنطق الصورى الحديث يعكس الموضوعات الخارجية ، فيمنع الانحراف عن الحقيقة ، كما أنه يعكس السكون فى حالة المعرفة ، والسكون هنا هو السكون الابستمولوجى ، وليس السكون الأنطولوجى الذى يقرر نفى الحركة . ونارسكى يتفق مع لينين فى قوله بأنه ليس فى الامكان تصور الحركة من غير أن نثبتها

وبدون هـذا التثبيت المعرفة ممتعة ، بل إن الديالـكتيك ذاته يصبح مجهولا .

وكان تمليق أن رأياً مثل هذا قريب الشبه من نظرية بوانكريه فى « المواضعات » Conventions

ورد نارسكى كان حاسماً فى رفض هـذا التمليق أو بالأحرى هذا التأويل . وأوضح رأيه بمعضلة السهم المتحرك . المعضلة تدور على ضرورة تثبيت السهم المتحرك فى لحظة معينة . بيد أن هذه اللحظة « مجردة » لأنها تخلو من السرعة ومن الحركة . وهذا تجريد ولـكنه تجريد مشروط بعدم الالتفات إلى حقيقة الحركة ذاتها ، و بصنع سكون لشيء متحرك مع عدم نفينا لحركته فى الواقع .

ويخلص نارسكى من ذلك إلى أن التجريد ليس دقيقاً فقط ، بل إنه مشوه للواقع ، ومن ثم يطرح سؤالا على النحو التالى :

إذن ماهو طريق العلم ؟ .

ويجيب بأنه الاتجاه نحو تجريدات أكثر تعقيداً وأكثر دقة ، وبذلك يقل التشويه ، ولـكنه لن يختفى . والنتيجة المحتومة من لزوم

التجريد إمتناع العلاقة المباشرة مع موضوع المعرفة . وهذه نتيجة مؤسفة ، على حد تعبيره ، ولـكن ليس فى الامكان تجاوزها ليس فقط بسبب التجريد ولـكن أيضاً بسبب طبيعة المعرفة الانسانية على اختلاف مستوياتها . فالمعرفة الحسية ، وهى المرحلة الأولى للمعرفة الإنسانية ، معرفة غير مباشرة للموضوع . والقول بأن المعرفة الحسية مباشرة دعوة مادية سوقية ، ذلك أن الادراك الحسى المباشر ليس ممكنا إلا عند الحيوان . وحين قال انجلز « إننا نعرف الحلو أثناء الأكل » كان يقصد من ذلك أن المعرفة الحسية غير مباشرة . وهذه السمة تعنى أن معطيات المعرفة الحسية لاتشتمل على الموضوع كـكل وإنما على زاوية منه . ولهذا فالمعرفة العقلية ضرورية . وإذا كان ذلك كذلك فإن نمو المعرفة يعنى فقدان مالا يمكن استعادته . ولـكننا فى كل هذا نتجه من الحقيقة النسبية إلى الحقيقة المطلقة .

— إذن يمكن القول بأن التشويه يمكن تجاوزه ولا يمكن تجاوزه .

وهنا ابتسم نارسكى واستدرك قائلا :

نعم ، هاهنا تناقض ، ولـكن فى الإمكان رفعه لأنه ليس من جهة واحدة وليس فى وقت واحد . تجاوز التشويه ممكن لأنه ليس فى

مقدورنا أن نعكس حركة الواقع إلا بطريقة مشوهة . وهذا ماعلمنا إياه لينين فى تصوره للحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة . يقول « ليس فى إمكاننا أن نتصور أو نقيس أو نعكس الحركة دون أن نقطع اللامتقطع ، ودون ألا نبسط ، ودون ألا نجزىء ، وألا نقتل ما هو حى »(٠) .

ويرى نارسكى أن المجردات ، عند ماركس ، تتكون على مرحلتين : المرحلة الأولى تتكون فيها المجردات إبتداء من الادراك الحسى للوقائع التجريبية ، وهى تخلو من التناقض الباطنى ،أى تخلو من وحدة العينى والمجرد . والمرحلة الثانية تتكون فيها المجردات حين ننتقل من المجرد إلى العينى ، وهى تمايز كيفياً من مجردات المرحلة الأولى لأنها تسهم فى تكوين مفهوم متكامل ، بقدر الامكان ، عن الموضوع . ومن ثم هى تمايز كلية من مجردات لوك ، إذ أن هذه بلا مضمون ، ومن ثم لاتسمح بالكشف عن تطور الموضوع . مثال ذلك : الإنسان من حيث هو معنى مجرد عند لوك يسمح لنا بالتفرقة بينه وبين الحيوان . بيد أن هذه التفرقة ليست كافية إذ ينبغى أن

---

(٠) كراسات فلسفية ، مجلد ٢٩ ، ص ٢٣٣ .

يعبر المجرد عن خاصية الإنسان التي تمكنه من التطور ، وأعنى بها خاصية « إنتاج أدوات العمل » . ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن مجردات لوك مفيدة فى حدود ضيقة ، أى حيث لا حركة ولا تطور. أما مجردات ماركس فهى ضرورية حيث ثمة حركة وتطور(٠).

ومعنى ذلك أن مجردات لوك مشروعة، وقد استعان بها ماركس فى تحليله لمعنى العمل . فالعمل كمعنى مجرد ، فى نظر ماركس ، مماثل للانسان كمعنى مجرد عند لوك . فكل من المعنيين قد تكون بواسطة المنطق الصورى ، ومن هنا ليس ثمة تمايز بينهما . ولكن التمايز الكيفى يتولد حين نستعين بالمنطق الديالكتيكى ، ذلك أن العمل كمعنى مجرد ، على مستوى المرحلة الأولى ، يخلو من التناقض الباطنى، أى وحدة العينى والمجرد . ولهذا فالاكتفاء بهذه المرحلة يخرجنا ليس فقط من مجال النظام الرأسمالى ، بل أيضاً من مجال التحليل الاقتصادى بوجه عام . وفى مخطوطات ماركس عام ١٨٥٧ ــ ١٨٥٩ فقرة طريفة . يقول ماركس « إن الفهم الصحيح للعمل على الاطلاق (وهو يقصد العمل كمعنى مجرد) يكمن فى الواقع وفى النظام الرأسمالى ».

---

(٠) يلاحظ نارسكى أن لينين قد اهتم بهذه المجردات الماركسية فى كتابه « كراسات فلسفية » .

ثم يتساءل نارسكى : لماذا ؟

ويجيب بأن السبب فى ذلك مردود إلى أن وظيفة العمل هى فى تبادل السلع . ولهذا فإن العصور التى لم يكن فيها تبادل للسلع لم يكن ثمة أساس لكى يحقق العمل - كمعنى مجرد - ذاته . والعمل كمعنى مجرد ليس له وجود حق إلا فى النظام الرأسمالى ، أى أنه غير ممكن بدون العمل كمعنى عينى .

وهنا يضرب نارسكى مثالا بالأحذية . يقول إن الأحذية لها قيمة استعمالية .ومن غير هذه القيمة فالأحذية لاقيمة لها ،وبالتالى فإن الاسكاف لن يكون قادراً على بيعها ،أى أنه من غير القيمة ليس ثمة عمل كمعنى مجرد رغم أن العمل على الاطلاق قائم فى كل المراحل التى لم يكن فيها تبادل للسلع .

ومعنى ذلك أن القيمة على الاطلاق مرتبطة بالعمل كمعنى مجرد والقيمة الاستعمالية على التخصيص مرتبطة بالعمل كمعنى عينى . وهكذا يظل ماركس محتفظاً بالصلة بين العمل المجرد والعمل العينى رغم ما بينهما من فارق كيفى .

وثمة سؤال لابد أن يثار هنا :

أيهما يسبق الآخر : المجرد أم العينى ؟

يقرر اليتكف إن نقطة البداية فى المعرفة ، عند ماركس ، هى المجرد . ومن ثم فالصعود المشروع ماركسياً هو من المجرد إلى العينى وأن هذا النوع من الصعود ، فى رأى اليتكف ، يتجاوز جميع قوانين المنطق الصورى .

ويقول نارسكى أن معظم فلاسفة السوفييت يعترضون على قول اليتكيف أن الصعود من العينى إلى المجرد هو ضد ماركس . بيد أنهم يرون أن قول اليتكيف لا ينطبق إلا على « رأس المال » . ففى هذا الكتاب يطرح ماركس المجرد على أنه منهج للبحث فى المرحلة الأولى ولكن بهدف الصعود من العينى إلى المجرد . بل إنهم يذهبون إلى أبعد من ذلك فيقررون أن نقطة البداية والنهاية ، عند ماركس ، هى العينى ، ونحصل عليه فى مرحلتين :

فى المرحلة الأولى حيث الصعود من العينى الحسى إلى المجرد المعقول ، وفى المرحلة الثانية حيث الصعود من المجرد المعقول إلى العينى المعقول . ومعنى ذلك أن المعرفة تترجح بين صنفين من « العينى »

كل منهما فى مستوى مباين للآخر(١) .

ولا يقف نارسكى عند حد نقد تأويل اليفنكف ، وإنما هو ينقد كذلك محاولة بجموراف فى البحث عن مجردات ديالكتيكية تحد من إمكان الدفاع عن المنطق الصورى . وبجموراف له مقال فى هذه المحاولة بعنوان « هل توجد تصورات عينية عامة ؟ »(٢) فى هذا المقال يناقش بجموراف رأى فوشفيلا . ينكر فوشفيلا وجود تصورات عينية عامة ، ويرى « أن التصورات العامة هى الأساس فى فهم الخاص ، ولكن فقط بمعنى أنها تعكس العام فى الخاص ، ويعى الخاص فقط أنه شكل من أشكال ظهور العام(٣) . ويعترض بجموراف على هذا الرأى مقرراً وجود تصورات عينية مستنداً فى ذلك إلى لينين حين يقول فى « كراسات فلسفية » ليس العام المجرد فحسب ، ولكن

---

(١) يقول روزنتال فى كتابه « المنهج الديالكتيكى للماركسية » ، موسكو ١٩٥٢ صفحة ٣٤٣ — ٣٤٤ « أن الفكر فى حركته يصعد من العينى فى الإدراك إلى المجرد ، ومن المجرد إلى العينى ، ولكن فى هذه المرحلة يصعد على أساس جديد وأرقى » .

(٢) منشور فى « دورية جامعة موسكو » عدد ٦ ، ١٩٦٨ ، ص ٢٠ — ٢٩ .

(٣) فوشفيلا : التصور ، دار النشر الجامعية ، ١٩٦٧ ، ص ٢١٣ .

أى تصور عام إنما يعكس فى ذاته غنى الخاص والفردى والجزئى[*] »
ومعنى ذلك ، فى رأى بجموالف ، أن الواقع فى ذاته ينطوى على وحدة
العام والخاص ، ومن ثم إمكان وجود تصورات عينية عامة تنطوى
على هذه الوحدة . وإذا لم تكن هذه التصورات موجودة بالفعل
فلا بد من خلقها ذلك أن إنكار إمكان خلقها إنكار فى ذات
الوقت لإمكان المعرفة الانسانية .

وقد نشر فوشفيلا مقالا يرد فيه على نقد بجموالف له فى نفس
العدد من « دورية جامعة موسكو » ويقول نارسكى معلقاً على هذا
المقال « وكان رده رائعاً » .

وهذا الافتراق بين فلاسفة السوفييت يدور على مسألة طبيعة
« الانعكاس » ولكنه أيضاً ينطوى على اتفاق فى ضرورة الربط
بين الانعكاس والتجريد من جهة ، والواقع العينى من جهة أخرى .
وهذا الربط لا يتحقق على مستوى حاصل جمع وإنما على مستوى
حاصل ضرب ، وبالتالى فإن الناتج من حاصل الضرب إنما يحمل
فى طياته عنصراً جديداً . وهذا العنصر الجديد لا يرمز إلى التطابق

(*) ج ٢٩ ، ص ٩٠ .

بين الفكر والواقع ، وإنما يومىء إلى عدم التطابق . وعدم التطابق هو الذى يدفع العملية الديالكتيكية فى المعرفة إلى الحركة فى اتجاه المطلق .

والسؤال الجوهرى بعد ذلك هو :

لماذا عدم التطابق ؟

والجواب عن هذا السؤال يستلزم اجتهاداً فى مجال نظرية المعرفة . وثمة محاولات من جيل الفلاسفة الشبان فى الاتحاد السوفييتى . وقد التقيت باثنين منهم هما : دبوفسكوى[1] وهو على علاقة وثيقة بنارسكى ، وشيلين[2] . ومع ذلك فهما يتميزان باتجاهات ، فى تقديرى ، تعتبر راديكالية ملفتة للنظر وتنبىء بتيارات فلسفية مستقبلية فى الفلسفة السوفييتية المعاصرة . ولا يلزم من ذلك أن يكون هذان الشابان

---

(١) محاضر فى كلية الفلسفة بجامعة موسكو . له أبحاث فى « نظرية المعرفة » . كان جندياً فى الجيش السوفييتى .

(٢) هو وزوجته كورا كينا من أتباع مدرسة الينكف . ولهما أبحاث مشتركة فى « نظرية المعرفة » .

من صناع هذه التيارات ، وإنما هما على الأقل ، علامات على الطريق .

ديبوفسكوى ينشغل بنظرية المعرفة ، ويحاول طرحها مستنداً إلى العلم الحديث على الإطلاق ، والفزيا والكيمياء وعلم النفس على التخصيص . والمعرفة ، عنده ، تبدأ بالاحساس إذ هو عنصر من عناصر الادراك ، وهو لذلك محسوب فى عملية المعرفة .

والاحساس أولى ، أى ليس مركبا من أجزاء . فمثلا نحن لا نستطيع أن نتحدث عن كمية معينة من اللون الأبيض . ومن حيث أن الاحساس أولى فليس فى الامكان المقارنة بين إحساس ما وبين علة فزيائية أو كيميائية خارجية ، إنما المقارنة ينبغى أن تقوم بين مجموعتين من الاحساسات :

مجموعة من الاحساسات البصرية تختص بالألوان ، ومجموعة أخرى من الاحساسات تدور على خصائص الأجسام المادية .

المجموعة الأولى تأتى فى المقدمة لأن البصر ، فى رأى ديبوفسكوى ، هو أكثر الحواس تطوراً . والضوء وسيلته لتحليل الاحساس البصرى . فسرعة الضوء ليس لها مثيل ، إذ هى تفوق سرعة

الصوت ١٢٦٠ مرة ، ثم إن الضوء أفضل موصل للمعلومات مع استقلال المعلومات استقلالا كيفياً . بيد أن دبوفسكوى يركز فى تحليله للضوء على اللون والموجة لمعرفة العلاقة بينهما ، كما أنه يركز على العلاقة بين الموجات وخصائص الموضوعات المدركة .

والسؤال الجوهرى عنده هو :

ما السبب فى تلون الأشياء ؟

جوابه أن التلون ينشأ من عاملين : تركيب الأجسام والموجات. فإذا انعكست الموجات جميعاً على جسم ما فالعين لن تبصر إلا اللون الأبيض ، وإذا امتص جسم ما الموجات جميعاً فالعين لن تبصر إلا اللون الأسود . ومع ذلك فليس فى مقدورنا القول بأن اللون الأسود إحدى كيفيات الموجة ، لأن الموجات ليست موجودة فى حالة رؤية اللون الأسود . إن ظهور هذا اللون هو نتيجة غياب احتكاك الموجة بالعين . والنتيجة التى ينتهى إليها دبوفسكوى أن اللون ليس كيفية للموجة الكهرومغنطيسية . يبقى إذن أن الموجة لها طول ولها سرعة ذبذبة معينة . أما اللون فهو كيفية تقوم فى الدماغ ، وليس فى الموجة . ودبوفسكوى هنا يعارض قول نارسكى بأن اللون كيفية الموجة .

بيد أن دبوفسكوى لا يخلص من ذلك إلى القول بأن كل الكيفيات ليست قائمة فى الأشياء ، وإنما هو يحد من هذا القول . فثمة كيفيات كامنة فى الأشياء ، ولكنها لا تظهر إلا حين توجد علاقة بين شىء وآخر . مثال ذلك : ذوبان السكر كيفية كامنة فى السكر ، ولكنها لا تظهر إلا حين نضع قطعة من السكر فى ماء . ولكن حلاوة السكر ليست كيفية كامنة فى السكر . ذلك أن خصائص السكر فيزيائية وكيميائية ، والحلاوة ليست إلا إحساسا علته الموضوعية هى هذه الخصائص . ونحن حين نتذوق الحلاوة فإن هذا التذوق يرمز على السكر بكل خصائصه الفيزيائية والكيميائية . وكأن الإحساس بالحلاوة ، فى هذه الحالة، يقوم بوظيفة الحد الأوسط فى القياس .

ومن هنا يخلص دبوفسكوى إلى تحديد وظيفة الاحساس :

الوظيفة الأولى أن الاحساس على الاطلاق رمز على حضور الموضوع ، أى يعطينا معلومات عنه ، ولكنه لا يكشف عن بنائه الباطنى . والاحساس البصرى على التخصيص رمز على عدة عمليات أو رمز على نسق System . فأنا حين أرى فاكهة لونها أحمر فإنى أحكم بأنها ناضجة ، وعندئذ يمكن أكلها ، وحين أبصر احمرار

المدن أحكم على درجة حرارته . ثم إن الإحساس البصرى رمز على النقط المكانية لأى جسم ، وهذه النقط هى التى تجعل الإدراك ممكنا . ومن ثم فإن الإحساس يمكننا من « توحيد » العمليات من غير حاجة إلى فحص جوهر الشيء المدرك . والقول بأن الاحساس رمز يفضى إلى القول بأننا لا نعرف إلا البنية .

والوظيفة الثانية أن الإحساسات تعكس العلاقات . الاحساسات اللمسية والبصرية تعكس العلاقات الزمكانية ، والاحساسات السمعية تعكس العلاقات الزمانية .

وهكذا تصبح نظرية دبوفسكوى فى الاحساس « مقدمة » لفهم الواقع ، ونقول مقدمة لأن دبوفسكوى يضيف إلى الاحساس تصورين كليين يعبران عن الواقع : البنية structure والمادة matter . البنية تصور ينسحب على نوعين من الأنسقة : أنسقة مادية material systems وأنسقة الرموز sign-systems أما المادة فتتصف بالكتلة والطاقة أوما يسمى بالمادة — طاقة. الكتلة تقاس بالقصور الذاتى ، والطاقة تظهر على هيئة قوة أو حركة . بيد أن تصور المادة لا ينسحب على أنسقة الرموز .

والعلاقات بين البنية والمادة وثيقة . من جهة ليس ثمة موجود فى العالم إلا وهو من المادة . والبنية تنتمى إلى المادة ، لأن البنيـة ليست إلا علاقات بين أشياء مادية . حتى أنسقة الرموز مكونة من شىء مادى . ولـكن من جهة أخرى يمـكن القول بأن المادة مظهر للبنية ، وبالتالى فإن الـكتلة ان تـكون إلا القصور الذاتى للبنية ، والطاقة كذلك هى البنية ، وهى تغير من بنية أخرى . والتغير، هاهنامقصود به التوزيع الزمانى والمـكانى للأشياء الماديه ومكوناتها.

وثمة تصورات أخرى ثلاثة تضاف إلى التصورين السابقين وهى المعلومات والنسق والـكائنات العضوية .

المعلومات كميات متباينة وهى قابلة للقياس وقائمة فى جميع الأنسقة . ولـكن عملية المعلومات Information process قائمة فقط فى الأنسقة المتطورة ذاتيـــا ، مثل الـكائنات العضوية والمجتمعات .

وحين تتغير أنسقة الـكائنات غير الحية فإن معلوماتها تنتقل إلى النسق الجديد ، أى ليس ثمة عملية معلومات . وحين يمنح النسق الحى الحياة لنسق جديد فإن المعلومات التى تثبت فى النسق الوليد تـكون مسئولة عن تنظيم هذا النسق.

ويرتب دبوفسكوى نتيجة هامة هى أن الكائن العضوى نسق مادى موجود فى بيئة . ووجوده ممكن فى حالة التوازن بينه وبين البيئة . ثم هو يحافظ على بنيته ، وذلك بنضاله ضـد القوى التى تبغى تشتيته ، فهو يبحث عن طعامه ، ويتجنب أعداءه . وأعضاء حسه تحصل على المعلومات من البيئة ، وعلى أساسها يتصرف . ومن هنـا فإن الإحساسات والإدراكات والأفكار والنظريات هى وسائل يستعين بها الكائن العضوى للمحافظة على حياته . ولهذا فالمعرفة برنامج للأفعال المستقبلية .

وكان تعليقى على هذه النتيجة أن هذه برجماتية .

وقال دبوفسكوى رداً على تعليقى : فليكن . مالمانع ؟

— وتركيزك على البنية structure قد يؤدى إلى الدعوة إلى تفتيت المادية de-materialisation وهو تيار يواكب تيارات أخرى على نفس النمط مثل تيار تفتيت الايديولوجيا de-ideologisation وتيار تفتيت المعتقد de-dogmatization . هى كلها تيارات تتصف بصفة مشتركة هى صفة الحذف لما هو محدد .

— ينبغى أن نغير المفاهيم حتى تواكب معطيات العلم المعاصر . وهذا هو مبدأ ماركس وانجلز ولينين .

ثم استطرد بوفسكوى قائلا :

لقد تصدى الفيلسوف البلغارى سافا بتروف Sava Petrov لدحض تيار تفتيت جوهرية المادة فى مقـــال له بعنوان « الجوهر والبنية والخصائص » . ينقد فيه الفلاسفة والعلماء الذين يرفضون البحث فى « الجوهر » ويكتفون بالبحث عن « البنية »[1] . ويقرر أن تيار تفتيت الجوهر يشيع فى مجال الفلسفة بدرجة أسرع مما هو عليه فى مجال الفزياء . ولـكنه يتنبأ بأن القرن الواحد والعشرين سيكون فاتحة عهد جديد لأبحاث عن جوهرية المادة .

ثم قال دبوفسكوى معلقاً على هذا المقال بأن بتروف يتحدث عن المناهج الباحثة عن الجوهر[2] Substantial methods of investigation ولـكنه لا يفسر لنا ماذا يعنى بلفظة « جوهرى » Substantial ثم هو يقرر (أى بتروف) أن « علوما مثل الرياضيات والسيبرنطيقا لا تنشغل إلا بالبحث فى الأبنية الخالصة والخصائص الصورية »[3] ولـكنه لا يفهم أن الجواهر المادية حين نضعها فى مجال التحليل فانها

---

(١) مجلة « مسائل فلسفية » ، موسكو ١٩٦٨ ، عدد ١٠ ص ٨٤/٨٥ .
(٢) نفس المقال ، ٨٥ .
(٣) نفس المقال ، ٩١ .

تصبح أبنية . فمثلا الذرة فى نظر عالم الكيمياء جوهر ، ولكنه لا يفحص الخصائص الباطنية للذرة ، وإنما يشتغل فقط بالبحث فى بنية الذرة . والذرة لدى عالم الفزياء النووية ليست جوهراً ، وإنما بنية تشتمل على أجزاء أولية ينبغى معرفتها .

والذى يلفت النظر فى آراء دبوفسكوى أنها تكشف عن البعد الذاتى لنظرية « الانعكاس » . ولكن شهلين يتعمق فهم هذا البعد الذاتى فى جرأة وأصالة . وكان حديثه معى من خلال أبحاثه المنشورة . فهو يرى أن المعرفة ليست مجرد إنعكاس الموضوع المدرك ، وإنما هى أيضاً خلق وتغيير لحالته بهدف تلبية إحتياجات الإنسان . ولهذا فهو يسخر من نظرية الاستجابة السلبية والمدخل الانعكاسى السلبى تجاه المعرفة . ويقول إن هذه النظرية لا يروج لها إلا العوام وبعض الفلاسفة الذين يتصورون أنفسهم ماديين ديالكتيكيين. ذلك أن هذه النظرية تتصور الذات العارفة لا على أنها هادفة إلى تحقيق إرادتها ورغبتها ، ولا على أن منشأها هو المجتمع ، بل إن هذه النظرية تلحق هذه الصفات كلها بموضوع المعرفة. ومن ثم فإن الذات العارفة تتحول من كونها محددة ومحركة لعملية المعرفة إلى كونها محددة من قبل الموضوع المعروف . وهكذا تتحول العلاقة

المعرفية إلى علاقة شيئية ، أى إلى علاقة بين أشياء ، ودور الذات العارفة فى مثل هذه الحالة لن يكون إلا مجرد وسيط بين موضوعات المعرفـــة .

والنتيجة المحتومة من هذه النظرية ، فى رأى شيلين ، أن الذات العارفة تصبح فى حالة « إغتراب » . alienation وعندئذ تصبح الثورة الاشتراكية مهددة بالتدهور والانهيار ، ذلك أن الإنسان الذى يفجر الثورة الاشتراكية لابد له كنقطة بداية من إزالة هذه الحالة ، حالة الاغتراب القائمة فى الهوة بين الذات العارفة والموضوع المعروف . والعلامة المميزة لهـذه الهوة ظهور ما يسميه شيلين بالإغتراب الذاتى ، والتناقض بين الإنسان وبين ذاته . وإزالة هذه الحالة يعنى أن المعرفة لن تـكون انعكاساً لجوهر الموضوع فى الذات، بل إنعكاساً لجوهر الذات .

الأخلاق الفردى والاجتماعى

تعريف مأثور لماركس عن الإنسان أنه «جملة علاقات اجتماعية[*]» . بيد أن هذا التعرف ينطوى على إشكال يصاغ فى فى سؤال :

أين « ذاتية » الإنسان فى هذا التعريف ؟

والإشكال قائم هنا فى جوهر الفلسفة الماركسية من حيث أنها تستند إلى قوانين موضوعية لتفسير الظواهر الاجتماعية . ومن شأن «الموضوعية» استبعاد «الذاتية» أو على الأقل طمسها بإحالتها إلى

(*) Sixth thesis on Feuerbach.

الموضوعية . والنتيجة المحتومة : تساؤل عن مصير العلوم الاجتماعية أو الإنسانية التي تتخذ من الإنسان موضوعاً لها .

وفي الفلسفة السوفييتية المعاصرة محاولات لمواجهة هذا الإشكال في ميداني علم الاجتماع وعلم الأخلاق .

في كلية الفلسفة بجامعة لينينجراد التقيت بيدف وهو أحد البارزين من علماء الاجتماع يتقدم مجموعة من الباحثين[1] في إجراء تجارب علمية على العمال والمهندسين في بعض مصانع لينينجراد بهدف دراسة اتجاهات هؤلاء نحو العمل . والذي دفع هؤلاء الباحثين إلى تحليل هذه الظاهرة هو ملاحظتهم أن ثمة مسافة بين مايعتقده الإنسان ومايصدر عنه من أفعال . ومن ثم ينبغي البحث عن العوامل المعوقة لتنفيذ مايعتقده الإنسان . وهذه العوامل ليست موضوعية فحسب ، وإنما هي ذاتية كذلك بالضرورة .

لقد لاحظ يدف أن «روح المبادرة» هي التي تدفع العامل إلى التقدم في عمله إذ تجذب معها جملة من الخصائص ، منها الوعي المهني ومعني

(1) V. Vodzinskaia. M. Gigorian, A. kissel, A. Zdravomyslov G. Saganenko, A. Chaiev, E. Belaiev, S. Golod, B. Ornatski.

النظام ، وتسمح له بعد ذلك أن يكون سيد المشروع . ومعنى ذلك أن روح المبادرة تفوق فى قيمتها قيمة الأجر المـــادى فى المجتمع الاشتراكى . وهذا على الضد من المجتمع الرأسمالى حيث المال ليس مجرد وسيلة لإشباع الاحتياجات البيولوجية والمادية ، ولـكنه شرط النجاح فى الحياة بل شرط التقدم الاجتماعى .

فماذا يعنى النجاح فى نظر المجتمع الرأسمالى ؟

إنه يعنى ارتفاعاً فى الأجر ، وبالتالى زيادة فى المال على حد تعبير الباحثين الأمريكيين ستراوس وسويلز[1] .

أما فى المجتمع الاشتراكى فإن المال يفقد دلالته كرمز على الشراء ، بل ماهو أهم من ذلك أن الثروة لن تـكون حجر الزاوية فى بناء الشخصية على حد تعبير يدف .

وهنا قلت ليدف إن هذه التفاتة إلى الإنسان من حيث هو ذات .

وإذا بيدف يستطرف قائلا :

---

(2) J. Strauss & L. Soiles : Personnel, The human problem of management, N. y. 1960, 28.

تقصد أن ماركس لم يعالج الإنسان على أنه ذات ، وإنما على أنه موضوع. إذن قلها صراحة ، فهذا هو رأيى كذلك .

وعندئذ سألته :

أليس من شأن هذه الالتفاتة أن تحدث تعديلا فى بعض المبادىء الماركسية ؟

وكان جوابه :

ليس ثمة مانع من إحداث هذا التعديل إذا لزم الأمر .

والواقع أن مالحته من مناقشات مع غيره من الفلاسفة وعلماء الاجتماع هو التركيز على الديالكتيك بين ماهو ذاتى وماهو موضوعى ، ولكن بدرجات متفاوتة .

فالمدرسة الاجتماعية فى كلية الفلسفة بجامعة موسكو بقيادة أندريفا رئيسة قسم علم الاجتماع فى هذه الكلية تبرز أهمية العوامل الذاتية ، ولكن بشرط النظر إليها فى ضوء القوانين الموضوعية المادية التاريخية . ومن هذه الزاوية فإن أندريفا تقرر أن الماركسية لم تهمل معالجة الإنسان من حيث هو ذات . وخداع البصر فى تصور

هذا الاهمال مردود إلى الزعم بأن الماركسية تدعو إلى « الحتمية الاقتصادية » ، وهى دعوة مرفوضة من قبل ماركس ولينين . فثمة ديالكتيك بين الحتمية واللاحتمية ، واللاحتمية تتمثل فى الصدفة .

وهنا سألت أندريفا :

إلى أى مدى تتحكم الصدفة ؟

وكان جوابها :

إلى الحد الذى نقول فيه إنه لولا لينين لما اشتعلت الثورة الروسية. ومع ذلك فما كان فى مقدور لينين أن يشعل الثورة من غير استناد إلى القوانين الموضوعية . ومعنى ذلك فى عبارة أخرى أن التنبؤ ممكن فى مجال العموميات ، ولكنه غير ممكن فى مجال التفصيلات والجزئيات . وفى هذا المجال الثانى تبرز العوامل الذاتية الخاصة بالأفراد والمجتمعات .

ثم استطردت أندريفا قائلة :

من هذه الزاوية ، زاوية إدراك العوامل الذاتية فإنى أتعاطف مع المدرسة الوظيفية فى علم الاجتماع الأمبريقى الأمريكى بزعامة

روبرت مرتون[1] وتالكوت بارسونز[2] فهذه المدرسة تذهب إلى دراسة السلوك الإنسانى من حيث هو سلوك اجتماعى. ومن شأن هذه الدراسة أن تسهم بطريقة عينية فى الكشف عن بنية الإنسان.

ثم تقول اندريفا إنها تتفق مع بارسونز فى نقده لعملية الاستقطاب التى تجريها المدرسة السلوكية حيث لا ترقى نظرية « السلوك » عندها إلى أن تكون نظرية « الفعل » لأن السلوك، فى رأى المدرسة السلوكية، يخلو من الوعى والإرادة والغائية والقيمة.

بيد أن اندريفا تأخذ على المدرسة الوظيفية أنها تقف عند « شكل » الفعل وليس « مضمون » الفعل بسبب أنها تهمل نسق العلاقات الاجتماعية الذى يتكون عبر التاريخ الانسانى. وتنسى هذه المدرسة أن سلوك الفرد ليس فى الامكان تفسيره إلا بالاستناد إلى الكيفية التى يتكون بها الواقع الاجتماعى. وهنا تذكر أندريفا قول ماركس

---

(1) Robert K. Merton, Social theory and social structure. The Free Press, Glencoe. 1949.

(2) Talcolt Parsons, The Structure of social action, The Free Press, Glencoe 1949.

The social system, The Free Press, Glencoe 1951.

إن الانسان ليس نقطة بداية للبحوث الاجتماعية ، إذ هو « نتاج واقع اجتماعى وعلاقات اجتماعية » ، ولكنه فى ذات الوقت « معطى » تجريبى للبحوث الاجتماعية ، بشرط أن ينظر إلى هذا « المعطى العينى » على أنه « تركيب » synthesis بمعنى أنه محكوم بقوانين موضوعية هى قوانين التطور الاجتماعى .

والذى يلفت النظر فى هذه الرؤية الماركسية المعاصرة للديالكتيك بين ماهو ذاتى وما هو موضوعى أنها على غير الشائع والمألوف عن الماركسية . فما هو شائع ومألوف عنها يدور على « الحتمية الاقتصادية » أو « القدرية التاريخية » الأمر الذى يمتنع معه البحث فى الانسان من حيث هو ذات ، أى من حيث هو موجود « يتجاوز » ماهو موضوعى .

والسؤال الجوهرى عندئذ هو .

ما حدود هذه المجاوزة ؟

وماذا عن هذه المجاوزة فى مجتمع طبقى ، وماذا عنها فى مجتمع لا طبقى ؟

والجواب عن هذه الأسئلة يتوقف على تحديد نوع العوامل

التى تتحكم فى تطوير الانسان وفى « تفرده » ، فثمة عوامل بيولوجية ونفسية واجتماعية .

وقد دار الجدل حول أهمية هذه العوامل فى السنتين الأخيرتين على صفحات مجلة « مسائل فلسفية » بين اثنين من الفلاسفة المرموقين : دوبرفسكى والينكف .

يذهب دوبر فسكى إلى أن العوامل الفسيولوجية ، ومن بينها عوامـــل الوراثة ، هى التى تفسر لنا تفرد عبقرى مثل موتسارت . أما الينكف فيقرر على الضد من دوبرفسكى فى مقاله مشهور ومنشور فى مجلة « مسائل فلسفية » ١٩٦٨ عدد ١١ بعنوان « الظاهرة النفسية والدماغ » يقرر فيه أن الدماغ والتركيب الفسيولوجى للانسان ليسا سوى الحامل لخصائص الشخصية التى تتسبب فى تكوينها عوامل اجتماعية . أما الحامل ذاته فليس فى إمكان العلم أن يدلل على تأثيره وفاعليته .

وحجة الينكف فى ذلك أن العلم لم يحفظ لنا العوامل الفسيولوجية التى لعبت دورها فى تكوين ألحان موتسارت مثلا ، ومن ثم فليس من سبيل للتحدث عن هذه العوامل . وحجته كذلك أنه ليس فى

امكان العلم أن يتنبأ بمستقبل أى مولود جديد . والنتيجة التى يخلص إليها الينكف أن الناس متساوون بيولوجيا، ولكنهم مختلفون بسبب انتمائهم إلى أبنية اجتماعية متباينة .

ومهما يكن أمر هذا الخلاف فقضية التفرد مرتبطة بقضية الخلق والابتكار وهذه القضية بدورها مرتبطة بقضية الحرية ، وقضية الحرية أخلاقية فى المقام الأول .

ولكن قبل طرح أية قضية أخلاقية ثمة سؤال لابد أن يثار عن امكان تأسيس « علم أخلاق ماركسى » .

والذى دفعنى إلى طرح هذا السؤال هو الرأى الشائع بأن كلا من ماركس وانجلز قد نادى بضرورة استبعاد الأخلاق ، من حيث هى علم معيارى ، من ميدان الفلسفة والعلوم الاجتماعية . والحجة المتداولة فى تبرير هذا الرأى الشائع قول انجلز أن الفلسفة ينبغى أن تقتصر على أن تكون نظرية لقوانين الفكر ، وأن تكون منطقاً صورياً ومنهجاً ديالكتيكياً (*) .

(*) Eagles, Feuerbach and the outcome of classicel german philosophy. p.59, Anti— Duhring, p.39—40.

وعلى الضد من هذا الرأى الشائع كان الجواب عن سؤالى بالايجاب فى معظم الأحيان ، ولكن مع اختلاف فى وجهات النظر .

ملفيل ، مثلا ، يقرر أن علم الاخلاق كامن فى الماركسية ،وأن عدم تأسيسه مردود إلى انشغال المفكرين الماركسيين بتدعيم الثورة الشيوعية . ثم يستطرد قائلا بأن الفلاسفة السوفييت يهتمون اليوم بتأسيس هذا العلم . ومن ثم فقد انفصل قسم الأخلاق عن قسم علم الجمال فى جامعة موسكو بعد أن كان يضمهما قسم واحد حتى ديسمبر عام ١٩٦٨ .

ويرى بجموالف أن الأخلاق كعلم لها مكانة فى الماركسية ، ومكانتها تدور على بحث الموضوعات التالية :

التطور التاريخى للسلوك الانسانى .

السلوك الأخلاقى من حيث هو نمو تقدمى .

تحليل المعايير .

ومع ذلك فان بجموالف يرى أنه لا يلزم من هذه المكانة القول

بأن المجتمع الاشتراكى يقوم على الأخلاق . ذلك أن الاشتراكية العلمية تفترق عن الإشتراكية الخيالية فى أن الأولى تركز على العوامل الاقتصادية فى تأسيس المجتمع الاشتراكى بينما الثانية تقرر أن الأخلاق هى أساس هذا المجتمع بدعوى أنه يقوم على العدالة كقيمة أخلاقية، والعدالة، كما يرى بجموالف، لا علاقة لها بكيفية تحقيق الاشتراكية.

وترى ريبا كوفا رئيسة قسم الأخلاق والجمال فى كلية الفلسفة بجامعة لينينجراد أن القول بأن الماركسية بلا سند أخلاقى وهم مردود إلى سببين . السبب الأول أن ماركس يرفض التركيز على العامل الأخلاقى كعامل محدد للتطور الاجتماعى . والسبب الثانى أنه لا توجد مؤلفات عن الأخلاق من قبل ماركس وانجلز . ومع ذلك فإن ماركس لم يتجاهل العوامل الأخلاقية فى كتاباته . ففى مؤلفه « مخطوطات اقتصادية وفلسفية — ١٨٤٤ » يعرض لقضية « الاغتراب » وفى مؤلفه « العائلة المقدسة » لا يتجاهل العامل الأخلاقى ، وفى مؤلفه « الايدلوجيا الألمانية » يطرح العامل الأخلاقى من حيث علاقته مع العامل الاقتصادى ، وينقد الشعراء الألمان الصغار الذين يرتقون بالعامل الأخلاقى إلى مستوى المطلق .

ولكن فيلسوف لينتجراد فاسيلى بتروفتش توجارنف(*) يرى أن علم الأخلاق لا يمكن أن يكون علماً قائماً بذاته ، وإنما هو جزء من علم الاجتماع وذلك بحكم تعريف ماركس للانسان بأنه « جملة علاقات اجتماعية » ، وبحكم أن العوامل الأخلاقيه متجاورة مع العوامل الاقتصادية والقانونية والسياسية . ولكن هذا التجاور لا يعنى أن الفارق بينها كمى ، إذ هو فارق كيفى . ويضرب توجارنف مثلا لذلك بفكرة الجزاء والعقاب ، فهى فكرة قائمة فى القانون وفى الأخلاق على حد سواء ، ولكن الأخلاق لا تقف عند حد هذه الفكرة وإنما تتجاوزها إلى معنى المحبة ، وهو معنى يتميز بأنه يجمع بين البرانية والجوانية . ويركز توجارنف على الجوانية باعتبار أن الإنسان حاصل فى ذاته على شيء جوانى ليس فى الإمكان رده إلى ما هو برانى . وهذ الجوانى يتميز بالقدرة على تغيير ما يحصل عليه من الخارج .

أما سمسونفا وهى أستاذة علم الأخلاق بكلية الفلسفة بجامعة

(*) له كتاب بعنوان « فى قيم الحياة والثقافة » يطرح فيه نظريته وينتقد مذاهب ثلاثة : الوضعية والكاثوليكية والذاتية .

موسكو فإنها تقرر أن الرأى الشائع بأن الماركسية تستبعد الأخلاق مردودة إلى الربط العضوى بين الأخلاق والقيم، بمعنى أن الأخلاق هى علم القيم. وليس هذا هو علم الأخلاق فى رأيها. ثم إن هذا الرأى الشائع مردود كذلك إلى الدعوة القائلة بأن علم الأخلاق الماركسى موضوعه المثل العليا الشيوعية . ومن شأن هذه الدعوة أن تقصر علم الأخلاق على مجال دون آخر ، فى حين أن القضية الرئيسية لهذا العلم هى التأسيس الأخلاقى لجميع مجالات الحياة . وقد وضع الماركسيون الكلاسيكيون أسس هذا العلم وبقى استكمال البناء .

والسؤال الآن :

ما القضية الرئيسية فى هذا البناء ؟

فى رأى سمسونفا إنها قضية حرية الإرادة والمسئولية الأخلاقية، ذلك أن السلوك الأخلاقى يفيد الوعى الذاتى .

ولكن مسألة الذاتية هنا تثير سؤالا حول علاقتها بالمسألة الاجتماعية. وهنا تقول سمسونفا أن الجواب عن هذا السؤال يستلزم التحليل الاجتماعى للوعى الأخلاقى ، الأمر الذى يؤدى إلى تأسيس

علم الأخلاق الاجتماعى . وهذا العلم يدور على دراسة العوامل الاجتماعيـة لظهـور الوعى الأخلاقى الاشتراكى وتصنيف أنواع الأخلاقيات قبل تحقيق الاشتراكية ، وتطور الحاجات الروحية والمادية للانسان . وهذه كلها دراسات تجريبية لم تكن مطروحة فى الاتحاد السوفييتى .

وثمة قضية رئيسية فى هذا العلم ، علم الأخلاق الاجتماعى ، وهى قضية العلاقة بين الفرد والمجتمع ، أو بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية . الأمر الذى يستلزم توضيح المفهوم الماركسى عن الفرد . وقد جاء الأوان لتوضيح هذا المفهوم بعد أن أمضى الفلاسفة السوفييت ردحاً من الزمن فى دراسة قضايا ماركسية غير قضية الفرد .

ويضاف إلى هذه القضية قضية لاتقل عنها أهمية هى حتمية السلوك الانسانى . وهنا أشارت سمسونفا إلى أن ثمة مفاهيم سوقية ، تزعم أنها ماركسية ، لتفسير هذه الحتمية . وليس من وسيلة للقضاء على هذه السوقية غير الاهابة بعلم النفس .

وقضية ثالثة ترتبط بدراسة دوافع السلوك الفردى ، وتأسيس

نسق معين للدوافع يعكس طبيعة الأخلاق الاشتراكية . وهنا أشارت سمسونفا إلى رأى ساذج يشيع بين عدد من المفكرين مؤداه أن دوافع الأخلاق هى الدوافع التى تخلو من الأنانية . ورأيها أنه حين لا تتعارض المصالح الفردية مع المصالح الاجتماعية فليس ثمة ما يبرر كونها غير أخلاقية ، وليس ثمة ما يبرر « التضحية » بهذه المصالح . ومعنى ذلك أنه ليس من صلة بين المصالح الاجتماعية و « التضحية » بالمصالح الفردية . ومع ذلك فإن المصالح الاجتماعية ترتبط بالتضحية فى المرحلة الأولى من مراحل تأسيس الأخلاق البروليتارية بسبب غياب الظروف الموضوعية التى تعمل على تحقيق التناسق بين الفردى والاجتماعى . غير أن تطور النظام الاشتراكى من شأنه أن يخلق إمكانات أكبر لتحقيق التناسق الاجتماعى ، أو على الأقل ، لتخفيف حدة التناقض بينهما . بيد أن هذا التناسق أو هذا التخفيف لن يتحقق بطريقة آلية . ولهذا فإن سمسفونا ضد تبسيط المبدأ المادى القائل بأن الوجود الاجتماعى يحدد الوعى الاجتماعى . إنها لا ترفض هذا المبدأ بالطبع ، إذ هو مبدأ رئيسى فى الفلسفة الماركسية ، ولكنها ترفض تأويله القائل بأن الوعى الاجتماعى مجرد انعكاس الوجود

الاجتماعى ، إذ من شأن هذا الانعكاس الآلى أن يفضى إلى القول بأن الوحدة العضوية بين الفردى والاجتماعى تتحقق « بالتأكيد » فى النظام الاشتراكى . إن التطبيق الاشتراكى يهدف إلى الاستجابة لاحتياجات الفرد . ولكن هذه الاستجابة تفترض «فاعلية» الفرد . وبفضل هذه الفاعلية يحس الفرد بعدم القدرة على تحقيق مصالحه الذاتية ، ومن ثم يجد نفسه أمام الاختيار بين مصالحه الأكثر أهمية، ومصالحه الأقل أهمية . وهذا الموقف ، موقف الاختيار، هو فى ذات الوقت ، ينطوى على صراع ، وعندئذ تدور فى رأسه أسئلة على النحو الآتى :

ماذا أفعل ؟

هل أنحاز إلى المصلحة الفردية أم إلى المصلحة الاجتماعية ؟

ومن أجل معالجة هذا الصراع ترى سمسونفا أن اهتمامنا الرئيسى فى مجال التربية ينبغى أن يتجه إلى تطوير الفـــرد حتى تصبح مصالحه الفردية مصالح اجتماعية . وهذا لن يتأتى إلا بتطوير «النشاط الخلاق » للفرد .

وهنا أثرت سؤالا :

أين إذن علم الأخلاق ؟

إنه إما أن يكون فرعاً من فروع علم الاجتماع أو علم النفس أو علم التربية أو منها جميعاً ؟

وجواب سمسونفا لم يكن إلا بالسلب . ثم استطردت قائلة :

إنك محق فى هذا السؤال حين يكون الأمر متعلقاً بعلم الأخلاق الاجتماعى ، وهو ميدان تخصصى . أما حين يكون الأمر على خلاف ذلك فلست محقاً فى هـذا السؤال . فثمة فلاسفة آخرون يدرسون قضايا متصلة مباشرة بالمواقف الأخلاقية الصرف ، مثل الخير والشر والعدالة والضمير ومعنى الحياة .

وراحت تحدد لى بعض الأسماء : بندزلادزى ، وهو فى جورجيا وله كتاب بعنوان « تجربة فى تأسيس علم الأخلاق الماركسى » . ريجيدس ، وهو فى مدينة رستوف ، وله مؤلف عن معنى الحياة . شتين ، وهو فى ألما آتا ، ويهتم بمسألة القيم الأخلاقية . سليفانوف وله كتاب اسمه « الأخلاق » وموضوعه القيم . وهو يحاول الآن التوحيد بين التحليل الأخلاقى والتحليل المنطقى .

وفى كلية الفلسفة بجامعة لينجراد مجموعة من علماء الأخلاق تدرس قضايا أخلاقية محددة ، مثل إيفانوف ووريبا كوفا وكوسكاف وكابليسكوف ، ولهم كتاب مشترك بعنوان « القيم الأخلاقية للانسان السوفييتى » .

وفى معهد الفلسفة بموسكو يهتم شيشكن بمسألة القيم ، وهو يرى أنها المسألة الرئيسية فى علم الأخلاق . وهو الذى أطلق الفهم المشهور عن الأخلاق كمجموعة من القيم . ومع ذلك فسمسونفا تعترض على هذا الفهم .

وفى هذا المعهد كذلك دربنتسكى . وهو يدرس كذلك مسألة القيم دون أن يوحد بينها وبين موضوع علم الأخلاق . ولذلك فإن هذا المفكر هو أقرب إلى سمسونفا منه إلى شيشكن .

ففى رأى هذا المفكر ، كما أوضحه لى أثناء مناقشات عدة ، أن نظرية القيم ليست هى علم الأخلاق ، ذلك أن القيم أعم من القيم الأخلاقية . فالقيم ، على اختلاف أنواعها ، هى ظواهر إنسانية واجتماعية ، ولهذا فهى ليست بمعزل عن الإنسان ، ومن ثم فنحن لا نستطيع فهم القيم من غير دراسة العلاقة بين الموضوع والذات .

والقيم ، فى رأيه ، على نوعين :

١ — قيم تتميز بها الموضوعات وهى من صنع الإنسان .

٢ — قيم الوعى وهى المثل العليا والمبادىء الأخلاقية ، وهى أساس تقويمنا للموضوعات .

أما موضوع علم الأخلاق فيدور على الوعى الأخلاقى والفعل الأخلاقى والعلاقات الأخلاقية . ونقطة البداية هى تحليل الوعى الأخلاقى لأنه انعكاس للأفعال الأخلاقية وللعلاقات الأخلاقية أثناء التطور التاريخى للبشرية . وبمعنى آخر يقول دربنتسكى إن الوعى الأخلاقى هو نتيجة التطور التاريخى ، وأن ما يحدث من تغيير فى هذا الوعى إنما يتناول المضمون دون الشكل . ولدربنتسكى عدة مؤلفات من بينها « مشكلة القيمة والفلسفة الماركسية » ، موسكو ١٩٦٨ و « نقد النظريات الأخلاقية البرجوازية الحديثة » ، موسكو ١٩٦٧ وقد ألفه مع زوجته كوزمينا ، و « تبرير اللا أخلاقية » . مجموعة مقالات فى الأخلاق البرجوازية المعاصرة » موسكو ١٩٦٣ و « القاموس المختصر فى الأخلاق » موسكو ١٩٦٥ .

وفى رأى سمسونفا أن الآراء المتباينة فى علم الأخلاق عند

فلاسفة السوفييت تنبىء عن وجود خلافات ، ولكن الأمر ليس كذلك ، إذ أن هذه الآراء المتباينة ليست إلا تأكيدات على مسائل دون أخرى . وتأكيد سمسونفا ينصب على « الوعى الذاتى للفرد » وهو تأكيد على الذاتية فى ذات الوقت ، الأمر الذى من شأنه إن يثير سؤالا يتعلق بتعريف ماركس لماهية الإنسان من حيث هو « جملة علاقات اجتماعية » .

أين مكان « الذاتية » فى هذا التعريف ؟

ولم تتردد سمسونفا فى الجواب عن هذا السوال ، وجوابها يدور على نقطتين :

النقطة الاولى أن الوعى الذاتى لايتحقق بمعزل عن الوعى الاجتماعى ، بمعنى أن الوعى الذاتى ليس وعياً باطنياً لاتحدده عوامل خارجية موضوعياً .

والنقطة الثانية أن هذا التعريف لايمكن عزله عن مفاهيم أخرى لماركس . فثمة نص مؤداه أن البشر يخلقون الظروف بنفس القدر الذى تخلق فيه الظروف البشر . وأية محاولة بعد ذلك للفصل بين الفردى والاجتماعى تفضى إلى سوء فهم لتعريف ماركس للانسان .

ومع ذلك فقد طرحت السؤال مرة ثانية ولكن فى صيغة أخرى:

إن المقصود من تعريف ماركس إنتماء الفرد بالضرورة إلى طبقة اجتماعية ، الأمر الذى قد يوحى بالاستخفاف بالجانب الذاتى : فما رأيك ؟

وكان رأيها من رأيى ، ولكن مع إيضاح . فهى ترى أنه فى المجتمع الطبقى يتحدد الجانب الخلاق عند الإنسان بالطبقة التى ينتمى إليها . بيد أن ماركس يقرر أن هذه الظاهرة واقعة تاريخية ليس لها صفة الدوام . والنتيجة المحتومة أن الفرد الخلاق يبرز بشكل ملموس فى المجتمع اللاطبقى . وهى نتيجة تنتهى إليها صمسونفا مدعمة بقول ماركس فى « رأس المال » أن التطور الخلاق للوعى الذاتى هو الغاية من التطور الإجتماعى ، ومدعمة كذلك بقول الماركسيين الكلاسيكيين فى تحليلهم للـ« منفستو » .

وعند هذه النقطة كانت لى ملاحظة أردفتها بسؤال :

الملاحظة هى مدى إمكان الإفادة من الفلسفه الوجودية فى هذا المجتمع اللاطبقى ، حيث أن الوجوديه ، وبخاصه وجودية سارتر ، تهتم بتحليل هذا الوعى الخلاق الذاتى .

وفى ابتسامة رقيقة تنم عن تردد فى قبول هـذه الملاحظة قالت سمسونفا : إن الوجودية تنطوى على إيجابيات تستحق التسجيل والتقدير تدور على الاهتمام بالجانب الروحى للفرد. ولـكنها تنطوى على سلبيات من بينها عجزها عن رؤية الوحدة العضوية بين الوعى الذاتى والوعى الاجتماعى . وأما عن إمكان الإفادة من الوجودية ، فإذا كان المقصود استكمال الماركسية بالوجودية فأعتقد أن الماركسية ليست فى حاجة إلى هذا الاستكمال . فقد اهتم ماركس بالبحث فى الذات الإنسانية من خلال ظاهرة الاغتراب فى « مخطوطات اقتصادية وفلسفية ١٨٤٤ » وانتهى إلى أن اغتراب الإنسان عن المجتمع مرهون بفقدان الإنسان ذاته فى مرحلة اجتماعية معينة وإحالتها إلى الطبقة الاجتماعية ، ولـكنه مع ذلك لا يفقد ذاته على الإطلاق . ذلك أن إزالة الاغتراب ممكنة ، وإمكانها مرهون بعودة الانسان إلى ذاته على أنها ذات خلاقة ، على أنها موجود إنسانى ، وليس على أنها موجود طبقى . وفى « الايديولوجيا الألمانية » و« رأس المال » تناول ماركس الانسان من حيث هو ذات ، وانتهى إلى تقرير الوحدة العضوية بين الذات والموضوع . وهذا هو اكتشاف ماركس الأصيل ، ولهذا فأنا لا أتفق مع يدف فى قوله بأن ماركس لم يطرح قضية الانسان

كذات . وإذا قيل بعد ذلك عن الماركسية إنها لم تضع قضية الانسان كذات فى الصدارة فيرجع ذلك إلى المراحل التى مرت بها الماركسية فى نضالها ، إذ أن هـذه المراحل هى التى حددت ترتيب القضايا من حيث أهميتها فى التحقق . ومن هنـا جاءت قضية الثورة الاشتراكية وقضية البروليتاريا فى الصدارة ، الأمر الذى ترتب عليه عدم التركيز على قضية الفرد . أما الآن فالمرحلة التى نمر بها هى مرحلة الاهتمام بالفرد وبعالمه الروحى لسببين :

السبب الأول أن المرحلة الراهنة للحركة الشيوعية العالمية هى مرحلة بناء المجتمع الشيوعى .

السبب الثانى أن الثورة التكنولوجية المعاصرة تفرض طرح قضية الفرد ومسئوليته عن نتائج هذه الثورة ، وعن الإمكانات الأخلاقية التى يمكن تحقيقها فى هذه الثورة .

ولم تنفرد سمسونفا بهذا النقد للوجودية إذ يشاركها فيه فلاسفة السوفييت بلا استثناء . كل ما هنالك من فارق بين فيلسوف وآخر إنما يدور إما على الرفض الكامل للوجودية أو التعاطف الجزئى معها .

فأويزرمان ، مثلا ، ينقد وجودية جبريل مارسيل حين يربط ربطاً عضوياً بين تحكم الإنسانية فى الطبيعة وتحول الانسان الفرد إلى عبد بسبب هذا التحكم ذاته . ثم هو يحاول أن يصحح هذا الربط الوهمى حين يرد ظاهرة الاستعباد إلى طبيعة المجتمع البرجوازى(•) .

وكوزنتسوف ينقد آراء سارتر فى كتابه « نقد العقل الديالكتيكى » فكوزنتسوف يرى أن سارتر فى هذا الكتاب يشوه مفهوم المجتمع ومفهوم الحرية . فهو يحلل المجتمع بمعزل عن مفهوم الطبقة ، ويتخذ من الفرد نقطة بداية لهذا التحليل . وهذا على الضد من الماركسية التى تتخذ من المجتمع نقطة البداية لتحليل الفرد ، ومن ثم فليس فى تحليل سارتر مجال لتأسيس نظرية عن تحرير الانسان .

وحين سألت كوزنتسوف عن رأيه فى مفهوم الالتزام كما يراه سارتر كان جوابه أن الالتزام يعنى نفى الحرية لأن سارتر يرفض الأخذ بمفهوم الحزب . ثم إن مفهوم الالتزام بعد ذلك وفوق ذلك

(•) T. I. Oizerman , Marx's historical materialism and some contemporary social development. Moscow, 1968 p. 14.

غامض لدى سارتر لأنه لايكشف عن الشروط الواقعية التى يجب على الانسان الافادة منها لتغيير النظام الاجتماعى .

— وهل ثمة مفهوم أكثر وضوحاً من مفهوم الالتزام ؟

— نعم ، إنه مفهوم « المجـــاوزة » dépassement ونحن كماركسيين نؤثره على مفهوم « المفارقة » transcendence لأن هذا المفهوم قد يوحى إلى ماهو فوق الطبيعة ، أما مفهوم المجاوزة فهو يعنى إمكان تغيير الظروف الراهنة للحياة الاجتماعية دون أن يعنى مفارقة المجتمع على الاطلاق ، وهذاهومعنى تعريف ماركس للانسان بأنه جملة علاقات اجتماعية .

— ولـكن سارتر كذلك يرفض مفهوم المفارقة ويقف عند حد المجتمع الانسانى ، ولـكنه يرد التقـــدم الاجتماعى إلى عامل « الندرة » .

— وهذا هو إشكال سارتر . إنه حين رفض مفهوم الطبقة رد الاستغلال إلى الندرة وتصور إمكان إزالة الاستغلال بازالة الندرة . بيد أننا ، نحن الماركسيين ، نرى أن الذى بسبب الصراع

الاجتماعى ليس هو الندرة كما يتصور سارتر وإنما هى علاقات الانتاج لأن العلاقات أساسها الملكية الخاصة . وحين تزول الملكية الخاصة فى المجتمع الاشتراكى يصبح الانسان حراً .

وإلى هذا المعنى كذلك يذهب ما تفى يكافلفقش كافلزون (٠) فهو يرى أن العنصر اللاعقلانى الكامن فى الفسلفة الوجودية يمنع المفكر من صياغة أية نظرية علمية . فمثلا هيدجر يؤسس نظرية « قبلية » a priori عن الوجود الإنسانى ، والقبلية مرفوضة فى الماركسية .

وحين سألته عن سبب رفض ما هو قبلى كان جوابه أن السبب فى ذلك مردود إلى أن نقطة البداية فى الماركسية هى الانسان من حيث هو موجود اجتماعى ، ومن ثم ليس فى الامكان دراسته إلا من خلال المجتمع . وهذا على الضد مما تقوم به الوجودية حين تتخذ من الانسان — من حيث هو بنية معزولة — نقطة البداية ، ثم تحاول بعد ذلك فهم الأبنية الأخرى .

---

(٠) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية بجامعة وهكو.

ثم ثنى بمثال آخر عن جبريل مارسل ونظريته فى التوتر القائم بين الملك having والوجود being وإزالته من خلال الدين .

ويرى كافلزون أن الدين ليس هو الوسيلة إلى إزالة هذا التوتر. فالمسيح قد قال للغنى « أترك ما تملك واتبعنى » ولكن الغنى لم يستطع ومضى حزيناً . والشيوعية العلمية هى الوسيلة الحقيقية لإزالة هذا التوتر لأنها تهدف إلى تدمير الملك .

أما مامارد شفيلى (*) فهو يتعاطف مع الوجودية من زاوية إحساسها بالمشكلات ، ولكنه يضع تحفظاً واحداً عليها وهو ضرورة أن يكون تحليلها للمشكلات تاريخياً وليس مجاوزاً للتاريخ .

هذا مجرد استطراد للملاحظة التى أبديتها للسوفيت عن مدى إمكان إفادة الماركسية من الوجودية . ويبقى بعد ذلك السؤال عن مدى احتمال إحداث تعديل فى تعريف ماركس للانسان عند تأسيس المجتمع اللاطبقى .

(*) نائب رئيس تحرير مجلة مسائل فلسفية . له كتاب بعنوان « مضمون صور التفكير » وعدة مقالات فى الوجودية والمنطق وفلسفة العلوم وتاريخ الفلسفة .

وجواب سمسونفا لم يكن إلا بالسلب ، ذلك أن الفارق بين المجتمع الطبقى والمجتمع اللاطبقى هو فى علاقته بالفرد .

فى المجتمع الطبقى يلعب المجتمع دور المحدد ، بل قد يلعب دور المعوق لتطور الذات الفردية ، ومع ذلك تبقى الذاتية لأن الوعى الذاتى مستقل إلى حد ما عن الوضع الطبقى ، بمعنى أن الفرد يتطبع بأخلاق الطبقة التى ينتمى إليها ، ولكنه مع ذلك يحتفظ بقدر من الذاتية . ولهذا فإنه من الممكن العثور على شرفاء وخيرين فى الطبقة البرجوازية .

ثم استطردت سمسونفا قائلة إنها ترفض الرأى القائل بأن كل برجوازى هو بالضرورة سىء الخلق . وهذا الرفض يتفق مع استبعادها للحتمية الآلية بين الوعى الاجتماعى والوجود الاجتماعى

أما فى المجتمع اللاطبقى فالمجتمع لن يكون عائقاً أمام تطور الذات الفردية ، بل سيكون مصدراً لتطويرها . وهذا هو قانون الوحدة العضوية بين الفردى والاجتماعى الذى وضعه ماركس ،وهو قانون عام لتطور الفرد ، وهو يفيد أن الفردى والاجتماعى يعتمد كل منهما على الآخر . وهذا الاعتماد قد يتخذ شكل تحديد للنشاط الخلاق

الذاتى ، وقد يتخذ شكل حافز لتطوير هذا النشاط ، لأنه ليس فى إمكان الفرد فى المجتمع اللاطبقى أن يعمل كوحدة بذاتها إنه يعمل فى ظروف موضوعية وطبقا لامكاناته . فمن بداخله امكانات رفاييل سيكون فناناً عظيماً بفضل دفع المجتمع اللاطبقى له . ومعنى ذلك أن تساوى البشر ممتنع ، فالتباين لازم بحكم تباين الامكانات الذاتية . ولهذا كان ماركس محقاً حين أشار إلى امكان نشوء ظاهرة « الفقر الروحى » فى المجتمع اللاطبقى ، ولكنها لن تكون مردودة إلى المجتمع بل إلى الفرد ، وعندئذ لن تحمل هذه الظاهرة طابعاً اجتماعاً ، بل طابعاً انسانياً .

ليس من الصحيح إذن أن يتصور البعض أن المساواة الاجتماعية متحققة بالضرورة فى المجتمع اللاطبقى . فهذا التصور ليس ماركسياً . ذلك أن ماركس لم يكن طوباوياً ، بل عالماً يقر التناقض ولا يخفيه . إلا أن التناقض فى المجتمع اللاطبقى هو تناقض أخلاقى يمثله التناقض بين الفقر الروحى والثراء الروحى حيث يتصور الناس أهدافاً ، ولكن ليس الكل قادراً على تحقيقها بالضرورة . ومعنى ذلك أن الخلق الذاتى ليس وحده كافياً . فثمة ظروف واقعية تحد من هذه العملية . ومن هنا تتولد التراجيديا ويتولد الحسد .

وهنا دارت فى ذهنى فكرة امكان التفرقة بين المجتمع الطبقى والمجتمع اللاطبقى من زاوية أن الأول اجتماعى والثانى انسانى .

وكان تعليق سمسونفا على النحو الآتى :

الإنسانى له معنيان :

قد يعنى أنه طابع أبدى للانسان ، وهذا المعنى مرفوض . فالعمل فى ذاته يحمل طابعاً انسانياً ، ومع ذلك فهو يتحقق فى ظروف اجتماعية .

وقد يعنى أنه طابع ملازم المجتمع اللاطبقى وهذا المعنى مقبول . وعندئذ يحق لنا القول بأن الأخلاق فى هذا المجتمع إنسانية بمعنى غياب التناقضات الطبقية .

وهنا تذكرت عبارة قالتها ريبا كوفا(*) :

— الإنسانية الحقيقية قائمة فى المجتمع اللاطبقى، وهذا هو السبب الذى من أجله لم يعالج ماركس « الأخلاق » على حدة .

(*) رئيسة قسم الأخلاق والجمال فى كلية الفلسفة بجامعة ليننجراد

ويشغل حالياً توجارنف (•) فيلسوف ليننجراد بتحليل الانسان في المجتمع اللاطبقي ، أي الشيوعي ، الذي يتجه الاتحاد السوفييتي إلى تجسيده في هذا العصر ، فيتصور أن الإنسان الجديد الذي هو نتاج البنية الاشتراكية سيؤثر بدوره على العلة التي أنتجته . ومن ثم ستكون حريته متمايزة تمايزاً كيفياً ، بمعنى أن حريته في المجتمع الاشتراكي تقوم في مجاوزته للاستغلال ، أما في المجتمع الشيوعي فتدور على مجاوزة الهموم المادية الذاتية . فهذه الهموم لن تكون من شأن الفرد ، بل من شأن المجتمع وحده ، ويتفرغ الانسان بعد ذلك للابداع والخلق فيتجاوز الطبيعة والمجتمع ، ولكن بالاستناد إليهما لأنه حيوان طبيعي واجتماعي .

ولكن هذا الانسان الجديد لن يكون بمعزل عن قضايا عصره بحكم أنه إنسان أممي في المقام الأول . ولهذا يقول ملفيل :

إن الإنسان حائز نعمتين . النعمة الأولى هي الحياة ، وهي هبة

(•) « Le communisme et la personne » in recherches internationles à la lumiére du marxisme, Paris, 1962, no 33-34.

من الطبيعة والنعمة الثانية العقل وهو هبة مكتسبة عبر التطور الإنسانى . ولكن الانسان فى مسيس الحاجة إلى نعمتين أخريين بدونهما تظل النعمتان السابقتان فى حالة قلق وعدم اطمئنان ، وهما السلام بين الأمم والتحرر من القهر الطبقى والقومى (٠) .

---

(٠) Y, K. Melvil, Man in space age, Moscow, 1963, p. 26 - 27.

العالم الثالث
الشكل والمضمون

المقصود بالعالم الثالث الدول المتخلفة أو المسماه بالنامية فى قارات ثلاث : أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية . والقاسم المشترك الأعظم بين هذه الدول نضالها ضد الاستعمار بنوعيه القديم والجديد . ومجرد النضال ضد موقف سلبى . بيد أن السلب ينطوى على الإيجاب . والإيجاب هنا يدور على تحديد طريق للانتقال من النضال ضد إلى النضال من أجل ، أو فى عبارة أخرى للانتقال من « التحرر من إلى الحرية من أجل » . التحرر من الأسر المادى والمعنوى ، والحرية من أجل الإنسان . الإنسان إذن هو الغاية .

والملاحظ على عملية التحرر أنها مقترنة بالتعاطف المتبادل بين

الدول التى تريد التحرر ودول المعسكر الاشتراكى وفى مقدمتها الاتحاد السوفيتى . وحيث أن التحرر إرهاص للحرية فيلزم من ذلك أن يكون التعاطف إرهاصاً لما هو مجاوز للتعاطف . والقضية بعد ذلك هى فى تحديد شكل ومضمون هذا « المجاوز » للتعاطف . وهذا التحديد إنما يتم بالضرورة بالنسبة إلى الاشتراكية العلمية دعوة الماركسية الليفينية . بيد أن هذه النسبة لا تعنى أن يتم التحديد ميكانيكياً . فالميكانيكية مرفوضة ماركسياً ، ولكن النسبة تعنى ضرورة تمثل الاشتراكية العلمية . والتمثل assimilation عملية ديالكتيكية تفترض الأضداد كما تفترض الصراع بين هذه الأضداد .

ولهذا كان لابد لصاحب هذا الكتاب — وهو ينتمى إلى إحدى دول العالم الثالث : إلى مصر — من مواجهة هذه القضية فى شكل حوار دار فى معاهد ثلاثة تابعة لأكاديمية العلوم فى الاتحاد السوفيتى : معهد أفريقيا ، ومعهد آسيا أو ما يسمى الآن بمعهد الاستشراق ، ومعهد أمريكا اللاتينية . وهذه المعاهد مزودة بعدد ضخم من المتخصصين . ولم يكن فى إمكانى أن أتحدث إليهم جميعاً . ولهذا لم يكن فى وسعى إلا إنتقاء دولة أو أكثر من كل قارة ثم أطلب الرأى والفكر . وأنا أقر وأعترف أنه حتى الانتقاء

لم يكن بالأمر الميسور . فقد دارت فى ذهنى أسئلة ثلاثة تبحث عن جواب : ماذا أنتقى ؟ ولماذا أنتقى ؟ ومن أجل ماذا أنتقى ؟ ولم يكن لدى جواب حاسم ، وإنمـا كانت لدى رؤية إنسانية تلقى الضوء ولا تتجاوزه . واستنادا إلى هذا الضوء انتقيت . بيد أن انتقائى هذا سبقته عدة أحاديث مع واحد من مفكرى معهـــد الفلسفة هو أرتورسجدييف . . هكذا ينادونه باللغة الروسية ،أما هو فيؤثر مناداته بأرتور سجدييف. ولم أدرك إيثاره هذا إلا وأنا أهديه مؤلفاتى .

متخصص فى الفلسفة الإسلامية ويجيد التحدث باللغة العربية ، ومهموم بقضايا العالم الثالث[1] . وله فى هذا المجال أفكار فى طريقها إلى التبلور على هيئة نظرية . ورأيه أن فى أفريقيا وآسيا تيارا يهدف إلى المزاوجة بين الفلسفة القومية التقليدية والفلسفة الغربية . بيد أن هذا التيار يتفرع منه فرعان :

---

(١) يعمل سجدييف بقسم الفلسفة والاجتماع لبلدان الشرق بمعهد الفلسفة بموسكو ويعد للنشر ثلاثة كتب «الفلسفة وايديولوجيا العالم الثالث » و « علم الجمال فى العصر الإسلامى الوسيط » و « فلسفة ابن رشد » ثم هو يرغب فى تأليف كتاب عن «الفلسفة العربية المعاصرة» إذا تمكن من زيارة مصر .

فرع نقطة البداية فيه الفلسفة القومية التقليدية مع محاولة التأليف بينها وبين الفلسفات الغربية الحديثة والمعاصرة مثل الديكارتية والكانطية والهيجلية والبرجسونية . مثال ذلك رادا كريشنان فهو يمزج أدفيتا فيدانتا (٠) بالهيجلية الجديدة والمثالية المطلقة فى انجلترا

وفرع آخر نقطة البداية فيه الفلسفة الغربية المعاصرة مع محاولة المزاوجة بينها وبين الفلسفه القومية التقليدية . مثال ذلك عبد الرحمن بدوى والحبابى وسنجور . الأول يزعم أنه وجودى أصيل يمزج بين الوجودية الملحدة والتصوف الاسلامى مجرداً من العنصر الدينى . ومع ذلك فان سمد ييف يرى أنه تابع ، فى الحقيقة ، لهيدجر وسارتر . والحبابى يدعو إلى الشخصانية الفرنسية . أما سنجور فهو يستند إلى العنصرية الزنجية ثم يخلطها بالماركسية والمسيحية والاسلام والوجودية والشخصانية .

بيد أن سمدييف يلاحظ أن ثمة اتجاهاً وإن كان قومياً إلا أنه يدعو إلى الديمقراطية الثورية . إنه يفيد من التراث الثقافى والدينى

---

(٠) عقيدة دينية فى الهند تفيد فى أصلها اللغوى وفى معناها الدينى إنكار الثنائية .

إلا أن الغاية من هذه الافادة تغيير المجتمع ، وبالتالى فهو قريب الصلة بالماركسية . وأصحاب هذا الاتجاه على الضد من الذين ينتمون إلى الفرع الأول ، إذ لا صلة لمذاهبهم الفلسفية والروحية بالوضع الاجتماعى الراهن ، ثم هم كذلك يتمايزون من الذين ينتمون إلى الفرع الثانى من حيث أنهم يدعون إلى نظام اجتماعى خاص ، إلى طريق ثالث ، لا هو بالرأسمالية الغربية ولا هو بالشيوعية العلمية . ويضرب سمدييف مثالا لذلك بمصر وبورما وغانا فى عهد نكروما . فالاجراءات الاجتماعية فى مصر ذات مضمون اشتراكى على الرغم من أن القيادة الثورية لا تلتزم الماركسية . ومع ذلك فسمدييف يرى أن هذا الوضع أفضل منه فى بورما حيث يصيح أوتو أنه ماركسى وأنه ملتزم المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية الممزوجة بالبوذية خاصة فى الوثيقة الفلسفية المنشورة فى بورما من القيادة الثورية عام ١٩٦٣ بعنوان «مكانة الانسان فى الكون». ومع ذلك فالاجراءات الاجتماعية ذات طابع رأسمالى .

أما نكروما فله مذهب سطره فى كتابه « مذهب الوعى » (٥).

---

(٥) Kwame Nkrumah : Le consciencisme, Paris. 1965.

وفيه يعلن صراحة أن أساس مذهبه المادية الديالكتيكية ، ويحلل الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى قارة أفريقيا مستنداً إلى مبدأ وحدة وصراع الأضداد ، وهو أحد مبادىء المادية الديالكتيكية . ومع ذلك فهو يمزج المادية الديالكتيكية بالمسيحية والإسلام .

بيد أن الإنقلاب ضد نكروما وإنحراف الاجراءات الاجتماعية فى بورما بالاضافة إلى العدوان الاسرائيلى على الدول العربية وبالأخص مصر دفعت الحديث بينى وبين سمديبف تجاه السياسة الاستعمارية وما يلازمها من ترويج لايديولوجيات معينة . وهنا انطلق سمديبف يحلل ، عن وعى ، ذكاء الامبرياليين فى الافادة من الاتجاهات السائدة ، ومحاولة توجيهها وجهة رجعية . فهو يرى أنهم يستندون إلى الدعوة العنصرية الزنجية ، وإلى دعوة إحياء التراث القومى . بالنسبة إلى دعوة العنصرية الزنجية يروج الامبرياليون المبدأ القائل بأن الشرق شرق والغرب غرب : بمعنى أن على الشرقيين الالتزام بتراثهم الثقافى القومى . وحيث أن هذا التراث قوامه فكر دينى فان الامبرياليين يروجون للقيم المشتركة بين الأديان .

وهنا ذكرت لسمديبف ، تدعيماً لتأويله المخطط الامبريالى ،

أنه قد أنشىء فى واشنطن عام ١٩٦٠ « معبد التفاهم » بين الأديان الحية الكبرى . وانعقد « مؤتمر القمة الروحى الأول » لهذا المعبد فى كلكتا بالهند فى ٢٢ أكتوبر عام ١٩٦٨ ، وكان يضم ممثلين لأحد عشر ديناً :

البوذية — المسيحية — الكنفوشية — الهندوكية — الإسلام — الجينية — اليهودية — المسيحية — البهائية — الزرادشتية

وكان موضوع المؤتمر « مغزى الدين فى العالم الحديث » .
وثمة نقط مشتركة بين جميع الأبحاث التى تقدم بها ممثلو الأديان الحية الكبرى. فالأبحاث كلها — بلا استثناء — تقرأن قضية أى دين ليست فى السكون عند المطلق ، بدعوى أن أى دين لا يملك الحقيقة المطلقة ، إنما يملك شكلا من أشكالها، ومن ثم ليس من مبرر لتعالى دين على آخر . ونفى هذا المبرر ينطوى على إثبات مبرر آخر هو ضرورة تلاقى الأشكال المتباينة باعتبارها وجهات نظر لحقيقة واحدة مطلقة من أجل إيجاد منظار دينى موحد لرؤية قضايا الإنسان .

ثم انتقل سعد ييف بعد ذلك إلى تحليل كيفية إفادة الامبرياليين من الدعوة إلى إحياء التراث القومى وانفتاحه على الفكر الغربى وذلك عن طريق الربط بين هذا التراث وبعض المذاهب الفلسفية الغربية . فمثلا يقرر الفكر الامبريالى أن بوذا قريب الصلة بالوضعية المنطقية لأنه يشك فى خلود الروح . والمغالطة هنا ، فى رأى سعديف ، هى فى تجاهل الفارق الجوهرى بين البوذية والوضعية المنطقية . وهنا ردد سعديف عبارة لهيجل مؤداها أنه من الجائز أن يعبر كل من الطفل والشيخ عن فكرة واحدة ومع ذلك فالمضمون متمايز ، ومن ثم يصبح عقد أوجه الشبه ، بمعزل عن هذا التمايز ، سطحياً وساذجاً .

وأشار سعديف بعد ذلك إلى أن المركز الرئيسى لهذا النوع من الفكر الامبريالى هو جامعة هاواى (*) فى هونولولو حيث تنعقد المؤتمرات للمقارنة بين الفلسفة الشرقية والغربية من أجل الكشف عن أوجه الاتفاق . والمقارنة محصورة ، على وجه التحديد ، بين الفلسفة الغربية واليابانية والهندية والصينية . أما الفلسفة العربية فليست موضع اهتمام ،

(*) يصدر عن هذه الجامعة مجلة فلسفية بعنوان :
Philosophy, East & West

وسبب هذا التجاهل ، فى رأى سمدبيف ، أن الثقافة العربية المعاصرة وثيقة الصلة بالثقافة الغربية •

وكان لابد بعد الإنصات إلى تحليل سمدبيف للعوامل الايديولوجية المؤثرة فى نضال شعوب العالم الثالث ضد الامبريالية الانتقال إلى مناقشة العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وكان همى فى المقام الأول التعرف على رأى بعض المفكرين المتخصصين فى غانا حول الانقلاب ضد نكروما وضد سوكارنو وضد موديبو كيتا •

قال لى أحد المتخصصين فى غانا أن ثمة سؤالا جوهرياً :

لماذا لم تتحرك الجماهير عند إعلان نبأ الانقلاب فى ٢٤ فبراير عام ١٩٦٦ وكان نكروما وقتئذ فى بكين يجرى محادثات رسمية مع المسئولين ويومها قال شو اين لاى لنكروما :

« إنك مازلت شابا وأمامك أربعون سنه أخرى » (•)

وكان جواب هذا المتخصص أن عوامل عدم تحرك الجماهير

(•)Kwame Nkrumah , Dark days in Ghana, London 1968, p. 12

محدودة إلى عوامل ذاتية وموضوعيـــة . العوامل الموضوعية تدور على أخطاء الحزب الحاكم ، والعوامل الذاتية متركزة فى شخصية نكروما . فالحزب الحاكم قد تكون عام ١٩٤٩ من الفلاحين والنقابات العمالية والبرجوازية المتوسطة . ولم يكن لديه برنامج اشتراكى ، وإنما كان كل همه التخلص من الاستعمار البريطانى. وقد اجتمع بعض المسئولين السياسيين من الانجليز مع قادة الحزب عام ١٩٥١ واتفقوا على منح غانا استقلالها فى مقابل عدم الاضرار بالمصالح الاستعمارية وقد تحقق هذا الاستقلال عام ١٩٥٧ ولكنه كان استقلالا صوريا فقد كانت المراكز الحساسه فى غانا فى قبضة الانجليز . ولهذا لم يكن الشعب الغانى راضيا عن هذا الاستقلال ، وكان نكروما خائفا من رد فعل الانجليز إذا هو أضر بمصالحهم الاقتصادية . وكان من المعروف أنهم يستولون على دخل غانا من الكاكاو ، ويودعونه فى بنوكهم . وأخفق نكروما فى تأسيس نظام مالى ليحد من السيطرة الاقتصادية الانجليزية . ولم يكن هم مستشاريه إلا تقويته بشتى الطرق . ومن بين هذه الطرق طرد الثوار من أجهزة الدولة ، واستيلاء الطبقة البرجوازية على المراكز الحساسة فى الدولة ، وتداخل أجهزة الحزب مع أجهزة الدولة بقيادة

هذه الطبقة . وحين طالب الثوار بتطبيق الماركسية وتشكيل حزب ثورى يعنى بالمركزية الديمقراطية لم يستجب نكروما لهم بل ذهب إلى الحد الذى منع فيه المؤلفات الماركسية من دخول غانا .

ومع ذلك ففى عام ١٩٦٠ نادت الجماهير بضرورة تحقيق الاستقلال الاقتصادى باعتباره الاستقلال الحقيقى وأيدت البرجوازية المتوسطة هذا النداء بهدف تحقيق مزيد من مكاسبها الاقتصادية . وانسحب الانجليز من غانا بسبب هذا النداء . وبقيت أمام نكروما بعد ذلك مشكلتان : التصنيع وتحسين الزراعة . وطالبت النقابات العمالية بضرورة بناء قطاع عام . أما البرجوازية المتوسطة فقد أحجمت عن تمويل مشروعات التصنيع . وذهب نكروما إلى الدول الاشتراكية يطلب العون الاقتصادى . ووقتها قامت المظاهرات فى غانا بإيحاء من الطبقة البرجوازية تطالب بتخفيض الضرائب وتنشيط القطاع الخاص . واتجهت النقابات العمالية إلى المنظمة الحرة للنقابات العمالية ، وهى منظمة عالمية رجعية ، تطلب منها التأييد . والسبب فى هذا الاتجاه هو ضعف الوعى الطبقى لدى عمال غانا . وعندئذ ذهب نكروما إلى الولايات المتحدة الأمريكية ووقع اتفاقية بناء سد الفولتا . توهم نكروما أن فى مقدوره التغلب على العقبات

والمؤامرات التى تترتب على هذه الاتفاقية مع ملاحظة أن وزير المالية كوملا جبيديما فى حكومة نكروما ، فى ذلك الوقت ، كان مليونيراً وعضواً فى الحزب . وكان هذا الوزير على يقين من عجز نكروما عن مواجهة هذه العقبات . والنتيجة المحتومة بعد ذلك عدم القدرة على تنفيذ المشروعات المترتبة على بناء السد ، وزيادة الضرائب ، وتنشيط القطاع الخاص ، وانتشار البيروقراطية فى أجهزة الحزب ، وتجميد حركة الجماهير . ولهذا فإن الانقلاب ، فى رأى هذا المتخصص ، جاء طبيعياً وحتمياً .

أما الانقلاب ضد سوكارنو فقد دار الحديث عنه مع جارف رئيس قسم جنوب شرق آسيا بمعهد الاستشراق . وهو يرجع حدوث الانقلاب إلى عوامل ذاتية وعوامل موضوعية .

العوامل الذاتية متمركزة حول فكر سوكارنو وشخصيته . فهو يترجح بين اليمين واليسار . وثوريته قبل الثورة أشد وأعنف ، ومؤلفاته الأولى أقوى من مؤلفاته فيما بعد . وسبب ذلك مردود إلى أن سوكارنو يدعو إلى ايديولوجية الطبقة البرجوازية المتوسطة ، وهى ايديولوجية كانت شائعة فى روسيا فى القرن التاسع عشر ، وكان يروج لهـا تشرنيشفسكى (١٨٢٨ - ١٨٨٩) وميخايلوفسكى

(١٨٤٢-١٩٠٤) وهى تدعو إلى تحقيق الثورة استناداً إلى الفلاحين دون البروليتاريا ، وإلى رفض مبدأ الصراع الطبقى . وسوكارنو كذلك بالرغم من إقراره لمبدأ الصراع الطبقى قبل الثورة ، أى قبل عام ١٩٤٥ ، إلا أنه فى بداية الثورة رفض تفجير الصراع الطبقى ، ونادى بتوحيد الطبقات بدعوى النضال ضد الاستعمار ، وأسس الناسا كوم[١] . يقول عنه « إنه ليس مجرد توحيد للأحزاب ، وإنما هو قوة ثورية لا مثيل لها فى تاريخ البشرية » ويستند الناسا كوم إلى خمسة مبادىء[٢] مسافة أو بانشاسيلا Pantjasila وتنطق Pan - Cha Seelah وقد أعلن سوكارنو هذه المبادىء فى خطاب له فى ١٧ يوليو عام ١٩٤٥ ، أى قبل استقلال أندونيسيا فى ١٧ أغسطس عام ١٩٤٥ . وفى يوليو ١٩٥٩ أعلن سوكارنو أن أندونيسيا تأخذ بالديمقراطية الموجهة guided democracy . ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن

---

(١) لفظة Nasakom مكونة من ثلاثة مقاطع : Nas ترمز إلى الاحزاب الوطنية . A ترمز إلى الأحزاب الدينية . Kom ترمز إلى الحزب الشيوعى .

(٢) الايمان بالله ، الانسانية ، القومية ، سلطة الشعب ، العدالة الاجتماعية .

اشتراكية سوكارنو قريبة من الاشتراكية العلمية ، بل هى أكثر تقدمية من اشتراكية حزب التربية الإسلامية على الرغم من أن هذا الحزب يقبل اشتراكية ماركس . ومن أجـل ذلك أيد الحزب الشيوعى الاندونيسى سوكارنو بيد أنه كان يمارس لعبة التوازن بين قوى اليمين وقوى اليسار .

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار :

هل هذه اللعبة مفروضة على سوكارنو أم أنها من صنعه واختياره ؟

وكان جواب جارف حاسماً :

إنها من صنعه . والاختيار الذاتى ممـكن وقبوله ماركسياً مشروع . ورفض الذاتية ضد الماركسية . وقد قال لينين إن الثورة تنطوى على عاملين : عامل ذاتى وعامل موضوعى .

يبقى إذن البحث عن العوامل الموضوعية التى سببت الانقلاب ضد سوكارنو . وجارف يرجعها إلى عوامل اقتصادية وسياسية .

العوامل الاقتصادية تدور على تحـكم الطبقـة البرجوازية

المتوسطة فى بداية الثورة . فقد نهبت أموال الدولة . والنهب ظاهرة طبيعية بالنسبة إلى هذه الطبقة . ثم إنها قد وجهت نسبة كبيرة من ميزانية الدولة إلى الإدارة الحكومية بدلا من توجيهها إلى المشروعات التى تؤدى إلى زيادة الدخل القومى .

أما العوامل السياسية فتدور على الصراع بين الجيش والحزب الشيوعى الأندونيسى ، وعلى الأخطاء التى ارتكبها هذا الحزب . ومن المعروف أن الحزب الشيوعى الأندونيسى كان يضم، فى عام ١٩٥٣، ١٠٠,٠٠٠ عضوا وفى الستينيات قفز هذا العدد إلى أكثر من ثلاثة ملايين . وإذا أضفنا إلى هذا العدد التنظيمات المتعاطفة معه والتى وقعت تحت تأثيره ، وهى التنظيمات العمالية والفلاحية والنسائية والشبابية ، فإن العدد يرتفع إلى ١٦ مليون .

وهنا سألت جارف عن السبب فى هذا النمو السريع للحزب .

وكان جواب جارف أن سبب ذلك مردود إلى أن الحزب لم يكن يمانع فى قبول طبقة الفلاحين والطبقة البرجوازية المتوسطة . ثم إن الحزب كان فى مقدمة المناضلين فى مرحلة التحرر الوطنى .

أما أخطاء الحزب ، فى رأى جارف ، فهى على النحو التالى :

قبل الحزب منفستو سوكارنو ، وهو بيان تقدمى . إلا أن الحزب قد أخطأ حين قبل هذا البيان على أنه بيان ماركسى . إذ هو ، فى الحقيقة ، يتبنى ايديولوجية الطبقة البرجوازية المتوسطة . ثم إن الحزب دعا إلى تحقيق « التكامل » بينه وبين الفلاحين . وهذه الدعوة مرفوضة من وجهة نظر ماركسية ، إذ يجب أن تكون الدعوة إلى تحقيق « التعاون » وليس « التكامل » . كما أن الحزب تبنى ايديولوجية ماوتسى تونج فى السياسة الخارجية فدعا إلى خروج أندونيسيا من هيئة الأمم المتحدة . ومقاطعة هذه الهيئة دعوة كان يروج لها ماو . وكان من شأن هذا الخروج حرمان أندونيسيا من المعونة الزراعية والصحية فزادت الديون فى يوليو عام ١٩٦٥ إلى أكثر من ٢ مليار من الدولارات . وفى هذا العام ١٩٦٩ اشتد العداء بين الجيش والحزب الشيوعى الأندونيسى . ومع ذلك فقد نجح الحزب فى دفع سوكارنو إلى محاربة ماليزيا ، وقد كانت هذه رغبة الصين الشعبية .

ومع ذلك فثمة حسنة تذكر لهذا الحزب حين تبنى المبادىء الخمسة التى دعا إليها سوكارنو باسم « بنشاسيلا » . وأقسم كبار الشيوعيين على قبول هذه المبادىء وفى مقدمتها مبدأ الإيمان

بالله[1] . وقبول هذا المبدأ ، فى رأى جارف ، مشروع ماركسياً حين يكون الدين قوة اجتماعية لا يستهان بها كما هو الحال فى بولندا والمجر وإيطاليا . وعندئذ ليس من اعتراض على قبول المؤمنين كأعضاء فى الحزب الشيوعى .

أما عن الانقلاب ضد موديبو كيتا فقد دار الحديث عنه مع مكسيموفا وهى تعمل بمعهد أفريقيا ومتخصصة فى مالى ، وقد ذهبت إليها ما بين عامى ١٩٦٤ ، ١٩٦٥ وأمضت تسعة أشهر . ورأيها أن تنحية موديبو كيتا محتومة بأخطائه . . فقد التزم الاشتراكية دون أن يحدد معناها . ومن المعروف أن التطبيق الاشتراكى يتطلب ، فى البداية ، تضحيات . وإذا لم يكن المرء على وعى بما يضحى ولماذا يضحى فلا بد من أن يتذمر . وقد تذمر الشعب بالفعل ، فقد اضطرت الحكومة إلى فرض الكثير من الضرائب . وكان الشعب يتوقع ارتفاع مستوى المعيشة . ولكنه ، على الضد من ذلك، ازداد فقراً . هذا بالإضافة إلى أن نسبة ٨٠٪ من الدخل القومى كانت تصرف على الإدارة الحكومية .

---

(1) Tarzie viltachi , la chute de Sukarno, Gallimmard 1967, p. 17

ثم إن موديبو كيتا أحاط نفسه بمجموعتين ، مجموعة تمثل اليسار الصينى وأحد أقطابها وزير التخطيط سيدو بديان كوياتى ، ومجموعة أخرى مصالحها مرتبطة بالمصالح الفرنسية . وقد كان موديبو كيتا واقعاً تحت تأثير اليسار الصينى الأمر الذى أدى إلى نتائج سيئة . فمثلا تبنت الصين الشعبية تصنيع مالى ، ولـكن دون أن تستند إلى أسس علمية. مثال ذلك : يقام مصنع للسجاير ومالى لا تنتج « التوباكو » فتقوم الصين بتوريده . ثم أشار اليسار الصينى على موديبو كيتا بالأخذ بنظام الجيش الأحمر ، على غرار ما يحدث فى الصين. وخطورة هذا النظام أنه لا يهدف إلى حماية الشعب وإنما إلى حماية الحاكم . من أجل ذلك كله اجتاحت البلاد موجة من السخط تبلورت حين أخذ الشعب يقارن بين ما يحدث فى مالى وما يحدث فى السنجال التى تتميز بالتقدم الاقتصادى . وفى رأى مكسيموفا أن تقدم السنجال كان من العوامل الهامة التى أطاحت بموديبو كيتا .

وكان من الضرورى ، بعد استعراض وجهة النظر فى الانقلابات ضد بعض الثورات التقـدمية فى العالم الثالث ، الانعطاف على الأوضاع الثورية التقدمية القائمة ومن بينها الثورة المصرية والثورة الكوبية .

وفى معهد أفريقيا التقيت بمولود عطاالله وهو من المتخصصين البارزين فى الدول العربية ، وقد زار القاهرة أكثر من مرة .

سألته عن رأيه فى التجربة الاشتراكية المصرية أجاب قائلا :

علمتنا النظرية والتجربة أن ثمة مفاتيح ثلاثة لبناء الاشتراكية : التصنيع والجمعيات التعاونية والثورة الثقافية . ومع ذلك فإذا وجدت مفاتيح أخرى فنحن على استعداد لقبولها ، ثم استطرد قائلا :

استناداً إلى هذه المفاتيح الثلاثة أرى أن مصر الآن تمر بمرحلة انتقالية تجاه الاشتراكية ، وأن عام ١٩٨٠ هو عام تحقيق الاشتراكية حيث سيرتفع الإنتاج الصناعى إلى أربعة أضعاف الوضع الراهن . ومن المعروف أن الانتاج الصناعى الراهن قد زاد ١٦ مرة من عام ١٩٥٢ إلى عام ١٩٦٨ ومع ذلك فهذه زيادة ضئيلة وتشهد على أن القوة المنتجة ضعيفة . فنحن هنا فى الاتحاد السوفيتى قد عملنا على رفع الانتاجية الصناعية حتى سجلت زيادة ٤٠ مرة عام ١٩٣٩ بالنسبة إلى عام ١٩١٧ . وأعتقد أنه فى عام ١٩٨٠ سيكون لديكم مثقفون ثوريون ، أى مثقفون من أبناء الطبقة العاملة . ونحن هنا فى بلادنا نلح على ضرورة انتماء السلطة الحاكمة إلى هذه الطبقة . فإذا

تخلى أحد الوزراء مثلا عن خدمة الشعب فإما أن يستقيل وإما أن يقال .

وما رأيك فى المثقفين الثوريين فى مصر الآن ؟

إننى أتابع بانتظام ما يكتبه المثقفون الثوريون فى مجلة « الطليعة » ولى ثلاث ملحوظات :

الملحوظة الأولى أن كتاب « الطليعة » يخلطون بين المنتج الصغير والمنتج الكبير فيتصورون أن كلا منهما ينتمى إلى الطبقة البرجوازية . وهو خطأ مطلوب تصويبه ذلك أن ثمة فارقاً كيفياً بينهما هو أن المنتج الكبير يستغل العمال فى حين أن المنتج الصغير عاجز عن ممارسة هذا الاستغلال .

— ولكن ما هو المقياس الموضوعى لتحديد الفارق بين الإنتاج الصغير والإنتاج الكبير ؟

— على كتاب « الطليعة » أن يحددوا بأنفسهم هذا المقياس الموضوعى .

ثم استطرد قائلا :

والملحوظة الثانية هى أن ثمة دراسة تحليلية ينبغى «للطليعة» أن تتعرض لبحثها وهى الخاصة بأشكال الاقتصاد المختلفة مثل الاقتصاد الطبيعى والانتاج الصغير والرأسمالية الوطنية والجمعيات التعاونية والرأسمال الأجنبى ، وكذلك السياسة الاقتصادية الجديدة NEP التى ابتدعها لينين . وفى تقديرى أنه ينبغى بيان القوى الاجتماعية والأحزاب السياسية التى تقف وراء أى شكل من هذه الأشكال . ومع ذلك فثمة محاولات فى هـــــذا المجال قام بها فؤاد مرسى واسماعيل صبرى وعبد الرازق حسن .

أما الملحوظة الثالثة فثمة تخوف من لفظة « رأسمالية الدولة » مع أن الماركسية لا تمانع فى رأسمالية الدولة ، بل إن لينين قد أقرها فقدم امتيازات للشركات الأمريكية فى سيبيريا . وأذكر كذلك أن لينين استعان بالشركات الأجنبية فى الثلاثينيات حين فـكر فى إنشاء محطة للجرارات فى ستالنجراد .

وطالما أن هذه الامتيازات تحت مراقبة الدولة فلا خوف من تدمير الاشتراكية .

وثمة تحليل آخر للثورة المصرية لا يناقض تحليل مولود عطالله

وإن كان يتميز بأنه يضع النقط فوق الحروف ، وهو تحليل أفضت به إلى سيدة تدعى « إيرينا بتروفنا كوبتشفكا » فى كلية الفلسفة بجامعة لننجراد وكانت تعد رسالة للحصول على درجة « دكتوراه فى العلم » — أعلى درجة علمية فى الاتحاد السوفيتى — وعنوانها « لينين والمشكلات المعاصرة لثورات التحرر الوطنى » . تواظب على قراءة ملخصات لمقالات مجلة « الطليعة » وقد أبدت إعجابها بهذه المجلة خاصة أعداد عامى ١٩٦٨ ، ١٩٦٩ . وقد كان الحوار بينى وبينها باللغة الروسية دون تدخل من أى مترجم . وقد كان رأيها أننى قادر على الفهم والمناقشة بهذه اللغة .

سألت فى حسم وبلا تردد :

ماذا عن ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ؟

وأجابت بنفس النبرة :

مجموعة من الضباط الأحرار استولت على السلطة ، سياسياً ، واتجهت إلى بناء الدولة اقتصادياً ، وأجلت البحث فى الايديولوجيا . ومع ذلك أعلنت أنها تتخذ الطريق اللارأسمالى .

ثم تساءلت : وماذا يعنى الطريق اللارأسمالى ؟

ثم تساءلت : وماذا يعنى الطريق الرأسمالى ؟

وأجابت : لا يعنى شيئاً . ومع ذلك فهى ثورة ديموقراطية لأنها تضم الانتلجنسيا والعمال والفلاحين والبرجوازية المتوسطة . وهذه سمة الثورات فى العالم الثالث . . لا هى رأسمالية ولا هى اشتراكية . ومع أن ثورتكم ليست ماركسية إلا أنها ستتجه حتما إلى الماركسية .

وسألتها : وماذا عندئذ يكون الموقف من البرجوازية الوطنية والحزب والدين ؟

أجابت فى حسم وبلا تردد :

إذا كانت البرجوازية « وطنية » حقاً فلابد لها من أن تتجه إلى الماركسية ، وإذا لم تكن وطنية فيجب استئصالها ، ولكن حذار أن يتم الإستئصال فى مرحلة الإنتقال إلى الإشتراكية . ففى هذه المرحلة من غير هذه الطبقة لا يبقى شىء ، وتصبح الطبقة العاملة مهيأة لأن تقع فى براثن الاستعمار بحكم طبيعة المعونات الاقتصادية من المعسكر الرأسمالى . أما الحزب فلابد منه لأنه هو الذى يضع المثال

والغاية . أما الدين فعليكم بتطوير الماركسية . ونحن هنا في الإتحاد السوفيتي نطورها فبالأولى أنتم

بعد الثورة المصرية تبقى الثورة الكوبية . وفي معهد أمريكا اللاتينية[1] التقيت ببوريس كوفال[2] . وبدأ حديثه بتحفظ حول إمكان اعتبار أمريكا اللاتينية من العالم الثالث . ففي رأيه أن ثمة فارقاً بين أمريكا اللاتينية وقارتي أفريقيا وآسيا من الوجهة السياسية والإقتصادية . فالملاحظ أن معظم دول أمريكا اللاتينية قد استقلت

---

(١) أنشيء هذا المعهد عام ١٩٦١ وبه الآن ١٥٠ باحثاً ، وبه أقسام متخصصة في مشكلات عامة ، وخاصة بقارة أمريكا اللاتينية مثل المشكلات الإقتصادية والزراعية والأيديولوجية والثقافية وحركة التحرر الوطني والحركة العمالية . أما كوبا فهي الدولة الوحيدة التي أنشيء لها قسم عام ١٩٦٤ لأنها الدولة الإشتراكية الوحيدة في هذه القارة . ومع ذلك فالمعهد يزمع تأسيس أقسام في المستقبل خاصة بالأرجنتين والمكسيك وتشيلي والبرازيل . كما أن المعهد يعد الآن موسوعة خاصة بأمريكا اللاتينية تعبر عن وجهة نظر الباحثين في جميع المشكلات المتعلقة بهذه القارة . وقيل لي إنها ستصدر خلال سنتين ، فلعلها قد صدرت الآن .

(٢) يعمل في قسم التحرر الوطني والحركة العمالية

سياسياً منذ زمن بعيد . على سبيل المثال لا الحصر استقلت المكسيك حين اندلعت فيها ثورة من عام ١٨١٠ إلى عام ١٨٢٥ ، وحصلت كوبا على استقلالها عام ١٨٩٨ . في أفريقيا وآسيا لم يحدث أن استقلت دولة فيها إلا في النصف الثاني من القرن العشرين . كما أنه من الملاحظ أن بعض دول أمريكا اللاتينية تنتمي إلى النظام الرأسمالي مثل الأرجنتين والبرازيل ومن ثم فهي ليست متخلفة على غرار دول قارتي أفريقيا وآسيا التي ليس بها طبقات رأسمالية بالمفهوم الغربي ، الأمر الذي ترتب عليه أن يكون التطور الاجتماعي والإقتصادي في أمريكا اللاتينية أقوى منه في قارتي أفريقيا وآسيا . ومع ذلك فانه يمكن القول بأن ثمة دولا في أمريكا اللاتينية تنتمي إلى العالم الثالث مثل جويانا البريطانية وجويانا الهولندية . والنتيجة المحتومة من كل ذلك أن ظاهرة الصراع الطبقي واضحة في أمريكا اللاتينية ، بينما هي ليست كذلك في قارتي أفريقيا وآسيا . ومن ثم فان تأثير الماركسية في أمريكا اللاتينية أقوى منه في أفريقيا وآسيا حيث تسودهما ايديولوجيات قومية يمكن أن تنتمي إليها جميع الطبقات على اختلاف أنواعها .

— وما دلالة هذا التأثير القوى الماركسية في أمريكا اللاتينية ؟

— نشوء الأحزاب الشيوعية بغزارة وقوة .

— وما رأى هذه الأحزاب فى طبيعة النضال والثورة ؟

— فى تقديرها أن النضال ينبغى أن يتجه ضد الإستعمار الرأسمالى لأن الرأسمالية الوطنية على علاقة قوية بالاحتكارات الأجنبية، ومن ثم فهى ضد التقدم الاقتصادى . ومن هنا تنشأ معادلة صعبة أمام هذه الأحزاب مفادها أن النضال القومى هو فى نفس الوقت نضال طبقى . ومعنى ذلك أن عليها أن تناضل فى جبهتين ، جبهة ضد الاستعمار ، وجبهة ضد الاستغلال . والحزب الذى يتغلب على هذه المعادلة هو الذى يؤثر ويقود . ولكن الملاحظ حتى الآن أن الثورات فى أمريكا اللاتينية هى فى البداية ثورات برجوازية ديمقراطية باستثناء كوبا إذ تحولت ثورتها من ثورة برجوازية ديموقراطية إلى ثورة إشتراكية .

— وما هى القوى الإجتماعية التى أسهمت فى الثورة الإشتراكية الكوبية ؟

— تحديد هذه القوى موضع خلاف بين الماركسيين . رأى يذهب إلى أن القوة الإجتماعية الرئيسية هى الفلاحون بدعوى أنه

الفدائيين الكوبيين كانوا يهتمون بقضايا الإصلاح الزراعى، وأن الثورة انفجرت فى القرى قبل أن تنفجر فى المدن . ثم إن الفلاحين فى كوبا ليسوا فلاحين بالمعنى التقليدى إذ هم، قبل الثورة، لم يكن لديهم أية ملكيه زراعية، أى أنهم كانوا مستغلين مثلهم فى ذلك مثل العمال . ورأى آخر يقرر أن العمال هم القوة الإجتماعية الرئيسية فى تحقيق الثورة الكوبية . فتعدادهم مليونان وتعداد كوبا سبعة ملايين . وهم الذين نظموا الإضرابات ضد باتيستا، دكتاتور كوبا قبل الثورة، وضد الإستعمار . وكانوا فى ذلك متحدين مع الفلاحين

— وما هى العوامل التى دعمت هذه القوى الثورية ؟

— ثمة عوامل ثلاثة :

الحزب الشيوعى الكوبى [1] وقد أسهم إيجابياً فى الثورة،

(١) تأسس فى المؤتمر الأول الذى انعقد فى ١٦، ١٧ أغسطس عام ١٩٢٥ . ولم تعترف به حكومة مكادو Mechado ولم يصبح ضرباً مشروعاً إلا فى ١٣ سبتمبر عام ١٩٣٧ . وكانت القضية الأساسية للحزب فى ذلك الوقت تدور على مدى توحيد العمال الصناعيين والزراعيين، فى قطاع =

وكانت ايديولوجيته مرغوبة لدى العمال .

والمعونة السوفيتية ، سياسياً وإقتصادياً ، كان لها دور فعل .

ثم كاسترو ورفاقه . كانوا فى بداية الثورة ديموقراطيين وطنيين ثم أصبحوا ، من خلال ممارسة النضال ، اشتراكيين [1]

وهنا قلت لـكوفال : يقال إن الحزب الشيوعى الكوبى لم يكن له أى تأثير على الثورة لأن كاسترو لم يكن ماركسياً .

وكان تعليق كوفال فى حسم أنه ليس من المهم أن تعلن أنك

= زراعة السكر ومنتجاته ، فى نقابة قومية واحدة ، ومن هنا أصبح الحزب متلاحماً عضوياً مع الحركة العماليه

Jacques Arnault, Cuba et le marxisme, Essai sur la révolution cubaine, in la nouvelle critique, numero spécial, p. 34.

(١) فى ٢٤ إبريل ١٩٥٩ قال كاسترو «لا دكتاتورية فرد ولا دكتاتورية طبقة » . وفى أوائل يوليو ١٩٦١ لم يعد هناك ما يسمى بحركة ٢٦ يوليو أو الحزب الاشتراكى الشعبى أو حركة ١٣ مارس وإنما ثمة منظمة ثورية واحدة ماركسية لينينية ، أى شيوعية . وفى ديسمبر ١٩٦١ قال كاسترو =

ماركسى ، وإنما المهم عملية النضال ذاتها وتطور هذا النضال [1]

— وما رأى كاسترو فى طبيعة النضال ؟

— كان كاسترو يرى أن الحركة الفدائية المسلحة هو الطريق الأوحد الوحيد للنضال . وبسبب هذه الرؤية اتهم كاسترو الأحزاب الشيوعية فى أمريكا اللاتينية بأنها تحريفية ذلك أن هذه الأحزاب قد أعلنت أن طرق الثورة متعددة إبتداء من النضال المسلح حتى النضال السياسى.

« نضال جميع الثوار لتأسيس ديموقراطية عمالية بدلا من النظام الاستغلالى للعمال . وهذا ما تعنيه الماركسية بدكتاتورية البروليتاريا »

(١) قال كاسترو إنه قرأ ، فى المرحلة الجامعية ، المنفستو الشيوعى والأعمال المختارة لماركس وإنجلز ولينين ، وقرأ « رأس المال » حتى صفحة ٣٧٠ وقال أحد رفاقه إن كتاب كاسترو المفضل هو « الدولة والثورة » للينين . ويبدو أن هذا الكتاب قد أدى دوراً فى تكوين نظرية كاسترو عن الثورة فى كوبا . وأغلب الظن أنه وجد حلا لقضية الثورة فى الفصل الثالث « تجربة كوميون باريس » . وفى هذا الفصل يذكر لينين خطابا موجها من ماركس إلى كوجلمان Kugelmann بتاريخ ١٢ ابريل ١٨٧١ يقول فيه إن تدمير الجهاز البيروقراطى والعسكرى للدولة هو الشرط الأولى لأية ثورة شعبية حقيقية.

— وما رأى السوفيت فى هذا الخلاف ؟

— إننا نفهم موقف كل من الطرفين . بيد أن لدينا تحفظين على الثورة الكوبية :

التحفظ الأول أننا لا نقبل أن يكون النضال المسلح هو الطريق الأوحد .

والتحفظ الثانى ملاحظتنا أن الكوبيين يريدون تصدير الثورة . مثال ذلك ذهاب جيفارا إلى بوليفيا . ولكن بعد مقتل جيفارا وقمع الثورة فى بوليفيا عدل كاسترو وجهة نظره . ورغم هذا التحفظ الايديولوجى فاننا نساعد كوبا اقتصادياً .

— وما موقف الثورة الكوبية من الصراع الصينى السوفيتى ؟

— أعلن كاسترو ورفاقه أنهم ضد ماو[1] . وقد حاولت الصين

---

(١) هاجم كاسترو فى خطاب له بتاريخ ٢ يناير ١٩٦٦ وزير خارجية الصين الشعبية لرفضه تنفيذ اتفاقية الأرز واتهم الصين بانتمائها إلى المعسكر الامبريالى . واتهمه الصينيون بدورهم بأنه باع نفسه لموسكو ، وأنه أصبح عقبة ضخمة أمام الثورات التحررية فى أمريكا اللاتينية

التأثير فى الثورة الكوبية فجندت مجموعة من الطلاب والانتلجنسيا فى كوبا ولكنها لم توفق فى تحقيق مطامعها .

وفى نهاية الحوار وجهت إلى كوفال السؤال التقليدى عن العلاقة بين الأحزاب الشيوعية والقوى الدينية فى أمريكا اللاتينية ؟

وكان جوابه أن الكاثوليك هم القوة الرئيسية بين القوى الدينية الأخرى ، وهم إما محافظون وإما راديكاليون . والراديكاليون تقدميون وطنيون لأنهم يناضلون مع العمال والفقراء ضد الاستغلال، ومن ثم اكتسبوا بعداً سياسياً يضاف إلى البعد الدينى . وإشكال الشيوعيين هو فى مدى التعاون والتلاحم مع هذه القوى الدينية الراديكالية ، إذ ليس للشيوعيين خبرة سابقة فى هذه التجربة . ومع ذلك ففى وثائق الأحزاب الشيوعية فى عام ١٩٦٨ تأكيدات على ضرورة التعاون مع الكاثوليك التقدميين، وعدم نقد الدين من حيث هو دين وليس فى هذا تحريف للماركسية ، فقد قال ماركس « إنه ليس من الضرورى للماركسى أن يكون ملحداً » . وقد تبنى تولياتى — زعيم الحزب الشيوعى الإيطالى الراحل — هذا القول فعرف الشيوعى بأنه من يناضل ضد الرأسمالى . ومن هنا أصبح بعض

الكاثوليك أعضاء فى الأحزاب الشيوعية بشرط ألا يبشروا بالدين داخل الحزب .

— وهل ثمة حوار بين المسيحية والماركسية فى أمريكا اللاتينية على نمط ما يحدث فى غرب أوربا الآن ؟

الحوار قائم ولكنه يواجه صعوبات ، إذ ليس للأحزاب الشيوعية فى هذه القارة مشروعية سياسية .

ولم يكن من الممكن الاكتفاء بالحوار مع بوريس كوفال عن كوبا إذ هو يعمل فى قسم التحرر الوطنى والحركة العمالية . وثمة قسم خاص لكوبا يرأسه فاسيلى يرمالايف Vasily Ermalaev ولكنه لم يكن موجوداً وقتئذ بالاتحاد السوفيتى ، ولهذا جرى الحوار مع أحد مساعديه وهو أناتول بيكاريفتش ، وقد زار كوبا ثلاث مرات فى ١٩٦١ ، ١٩٦٤ ، ١٩٦٧ بالإضافة إلى الأرجنتين وأوراجواى .

يرى بيكاريفتش أن الثورة الكوبية تتميز بأسلوب خاص . فقيادتها فى البداية ثورية ديموقراطية متأثرة بثلاث حركات :

ايديولوجية مارتى[1] José Marti والحزب الشيوعى الذى تأسس عام ١٩٢٥ بقيادة جوليو أنطونيو ميا[2] Julio Antonio Malla

---

(١) يعتبر الأب الروحى للثورة الكوبية. ولد فى ٢٨ يناير ١٨٥٣. لم يكن ماركسياً ولكنه كان متعاطفاً معهما لانحيازها إلى الطبقات الكادحة . كان يرى أن الفلاحين هم القوة الاجتماعية الرئيسية فى البنية الاجتماعية . ولهذا انشغل بمسألة الاصلاح الزراعى ومحو الأمية .

(٢) ولد فى ٢٥ مارس ١٩٠٣ فى هافانا ، وفى بداية عام ١٩٢٣ رأس أول مؤتمر ثورى للطلاب حيث قرر المؤتمر تأسيس « جامعة مارتى الشعبية » لتقوم بتعليم العمال . ثم أسس مارتى « جمعية مناهضة الاكليروس فى كوبا » ودعا لتأسيس « جبهة وطنية متحدة » لتحرير كوبا من الاستغلال الأجنبى ، وفى ١٩٢٣ أسهم فى تكوين جماعة شيوعية فى هافانا ، وفى ٢٧ نوفمبر ١٩٢٥ سجن ولكن شعبيته أجبرت السلطات على الافراج عنه ، ولكنه كان مراقباً فرحل إلى بنماوجواتيمالا وهوندراوس ثم استقر فى المكسيك وهناك انضم إلى الحزب الشيوعى وأصبح سكرتيراً عاماً وأسس جمعية المهاجرين الجدد الثوار الكوبيين. حضر فى موسكو المؤتمر الدولى للنقابة الحمراء ، ثم عاد إلى المكسيك فقتل بأيدى مدفوعة من حكومة مكادو فى ١٠ يناير ١٩٢٩ .

وحركة الطلاب[١] .

وهذه الحركات ، رغم تباينها ، لهـا أرضية مشتركة : النضال ضد الدكتاتورية والاستعمار . واستطاع كاسترو أن يجمع هـذه الحركات فى حركة واحدة هى حركة ٢٦ يوليو ١٩٥٣ . ولـكن حين نادت الثورة الـكوبية بالاشتراكية تفـكـكت هذه الحركات الثلاث . تمرد الجناح اليمينى فى حركة ٢٦ يوليـــــو لأنه كان ضد الدكتاتورية وليس مع التغيير الجذرى فاتحد الحزب الشيوعى مع بقايا حركة ٣٠ مارس فى حزب موحد ثورى . وتطورت الايديولوجيا حتى أصبحت الماركسية اللينينية هى السائدة وعندئذ أعلنت القيادة الثورية فى عام ١٩٦٦ أن كوبا دولة اشتراكية وتحول الحزب الموحد إلى حزب شيوعى .

وهذا التطور للثورة الـكوبية يحكى فى نفس الوقت تطور

---

(١) يطلق عليها اسم حركة ٣٠ مارس ، لأنه فى هذا اليوم من عام ١٩٥٧ حاولت هذه الحركة قتل رئيس الجمهورية ولـكنها فشلت . لم تـكن ماركسية ، وإنما رومانسية وضد الدكتاتورية ، والاستعمار إيديولوجيتها متأثرة بايديولوجية الطبقة البرجوازية المتوسطة .

تفكير كاسترو . فكاسترو لم يكن ماركسياً فى البداية ، ولكنه كان يدرس الماركسية فى مرحلة طلب العلم ، وكان يتساءل : هل فى إمكانى أن أكون ماركسياً ؟ وكان جوابه بالسلب . وحين قبض عليه عام ١٩٥٣ كان يحمل كتاب لينين « الدولة والثورة » .

ثم يستطرد بيكاربفتش قائلا .

طبقاً لخبرتنا مع الثورة الكوبية نرى أن الثورة هى التى حولت كاسترو إلى الماركسية اللينينية وتأسيس حزب يحمل هذا الاسم .

وهنا تساءلت . وما موقف هذا الحزب الماركسى اللينينى من الدين ؟

وأجاب بيكاربفتش :

إن كاسترو تلقى العلم فى مدارس الآباء اليسوعيين. والكاثوليك قوة اجتماعية فى كوبا . ولم تقف الثورة ضد هذه القوة ، وإنما وقفت ضد القساوسة الأسبان الذين كانوا يعملون فى كوبا . فقد طردهم كاسترو بدعوى أنهم حملة أفكار فرانكو وليسوا حملة

أفكار المسيح ، لأن أفكار المسيح ، كما قال كاسترو والمؤمنين ، لا تتناقض مع الثورة .

ومع ذلك فالدين ، فى كوبا ، منفصل عن الدولة . وهكذا لم يعد الدين مشكلة بالنسبة للثورة الكوبية لسببين .

السبب الأول مردود إلى وجود عناصر تقدمية فى الكنيسة الكاثوليكية فى أمريكا اللاتينية . والنموذج الحى هو كاميلو تورس Camilo Torres . كان قسيسا فى كولومبيا ، ومن المأثورة « أنا أزرع أفكار المسيح فى الأرض » وكان يتعاون مع الفدائيين ، ومات مقتولا .

والسبب الثانى أن الماركسية اللينينية ليست دوجما dogma ، إذ هى تحترم الأديان ولا تبشر بدين معين .

وأثناء اقامتى فى الاتحاد السوفيتى انعقد المؤتمر الدولى للأحزاب الشيوعية والعمالية فى موسكو فى الفترة من ٥ إلى ١٧ يونيو .

ولفت نظرى أن الحزب الشيوعى الكوبى كان حاضراً فى المؤتمر كمراقب فطلبت من بيكاربفنش تفسيراً لهذه الظاهرة فقال إن الحزب الشيوعى الكوبى له رأى خاص فى النضال ضد الاستعمار ،

ذلك أنه يربط ربطاً عضوياً بين النضال و بين عدم الدعوة إلى السلام ونحن السوفيت نرى أن هذا الربط ليس ضرورياً ، فى المرحلة الراهنة ، فالنضال ضد الاستعمار لا يعنى بالضرورة اشتعال الحروب. وعلى الرغم من هـذا الخلاف فقد قرر الحزب الشيوعى السكوبى ضرورة حضور المؤتمر ليؤكد وحدة الحركة الشيوعية العالمية .

يبين مما تقدم أن ثمة قضايا تفرض ذاتها حين نعرض الماركسية والعالم الثالث ، وهى على وجه التحديد ، الصراع الصينى السوفيتى ، والايديولوجيا ، والدين .

الصّراع الصينى السوفيتى

الـدوجما والثورة

من بين العوامل المحددة لنشوء الثورات المضادة فى العالم الثالث الصراع الصينى السوفيتى . ولهذا فإن تحليل هذا الصراع أمر لازم ومطلوب . وقد استمعت إلى شىء من هذا القبيل من أحد المتخصصين فى المسألة الصينية فى معهد الفلسفة بموسكو وهو لا يريد ذكر اسمه على صفحات هذا الـكتاب .

الفـكرة المحورية لهـذا المتخصص أن الثورة الصينية بقيادة ماوتسى تونج ليست ماركسية على الرغم من إفادتها من الماركسية. بيد أن هذه الإفادة ذات طابع برجماتى . فقـد تحمس الثوريون الصينيون الماركسية ليس من حيث هى كذلك ، ولـكن من حيث أنها أحرزت نتائج إيجابية فى ثورة أكتوبر ١٩١٧ ، ومن ثم فإن ماو ليس ماركسياً أصيلا . وتاريخه ، فى رأى هذا المتخصص ، دليل على ذلك . فهو يجمع بين الفوضوية وايديولوجية الطبقة الاقطاعية القومية والنابليونية.

فالفوضوية لها تأثير قوى على ماو والشيوعيين الأوائل لأن بعض هؤلاء قد تعلم فى فرنسا حيث كان الماركسيون متأثرين بباكونين . وقد أعلن ماو أنه يؤثر كروبتـكين الفوضوى على ماركس .

والطبقة الاقطاعية القومية تتبنى الكنفوشية الجديدة[1] ومن بين أفكارها الأساسية مركزية الصين ، بمعنى أن الصين مركز العالم ، وقد ساعدت عزلة الصين عن العالم على تبنى هذه الفكرة إلى الحد التى تخيل فيه الاقطاعيون أن على السفراء الأجانب أن ينحنوا ويخضعوا للامبراطور .

وفى عام ١٩٦٤ قابل ماو وفداً فرنسياً فى بكين وقال لهم إن روبسبير ثورى ولكن نابليون أقوى .

ومما ساعد ماو على احتضان هذه الفكريات أنه كان يجهل اللغات الأجنبية ، ومن بينها اللغة الروسية[2] . وحين كان يؤلف

---

(١) ظهرت الكنفوشية الجديدة فى القرن الحادى عشر . تأثرت ببعض مبادىء البوذية والتاوية Taoism تبحث فى أصل الكون والانسان وترى أن لكل إنسان حدوداً معينة ومركزاً محدداً فتنتهى إلى القول باستقرار النظام الاجتماعى ، وهو الاقطاعى ، ومن ثم المحافظة على التسلسل الطبقى ، وتثبيت العلاقات الاجتماعية التى تتسم بخضوع الأدنى للأعلى ، أى المرأة للرجل والأصغر للأكبر والمحكوم للحاكم

(٢) يقول ادجار سنو إن ماو لم يبرح الصين إلا فى أواخر سنة ١٩٤٩ ، ١٩٥٠ فى زيارة إلى روسيا وأوربا الشرقية .

لم تكن كتب ماركس مترجمة إلى الصينية . ولهذا لم يفهم ماو ماركس إلا من خلال قراءة مؤلفات « عن » ماركس ، وهذه المؤلفات لم تكن بأقلام ماركسية .

وها هنا سؤال كان لا بد من إثارته :

هل ثمة علاقة بين اعتبار ماو معادياً للماركسية وتدهور العلاقات بين الصين والاتحاد السوفيتى ؟

وكان جواب هذا المتخصص فى المسألة الصينية أن نقد ماو كان متصلا منذ زمن بعيد . ففى قرارات مؤتمر الكومنترن وجهت انتقادات حتى عام ١٩٣٥ . وفى ثلاث مؤتمرات للحزب الشيوعى الصينى وجه نقد عنيف إلى ماو حتى أنه استقال من عضوية اللجنة المركزية . ومع ذلك فإن ماو أصبح سكرتيراً عاماً للجنة المركزية . والسؤال الآن .

كيف تيسر لماو أن يتبوأ هذا المنصب ؟

وقال صاحبنا إن الجواب عن هذا السؤال يستلزم تحليلا للقوى المتصارعة داخل الحزب الشيوعى الصينى ، ومعرفة مدى تأثر هذه

القوى بقرارات الكومنترن وفى إحدى مقابلات ماو مع صحفى أمريكى تقدمى يدعى إدجار سنو Edgar Snow عام ١٩٦٥ أفصح ماو عن ايديولوجيته قبل انتمائه إلى الحزب الشيوعى ، وهى ايديولوجية الطبقة البرجوازية التى كانت متأثرة بالكنفوشية ومطعمة بالايديولوجية الاقطاعية التى تستند إلى الكنفوشية الجديدة ومركزية الصين . وماو نفسه كان يكرس معظم وقته لدراسة الكنفوشية حين كان يتعلم فى مدرسة المعلمين عام ١٩١٧ . وقبل دخوله هذه المدرسة التحق بمدرسة التجارة لأن أحد أصدقائه أفهمه أن تقدم اليابان إنما هو بسبب اهتمامها بالاقتصاد والتجارة . وفى مدرسة المعلمين قرأ ماو كثيراً من مؤلفات الفوضويين ، وفى مقدمتهم كروبتكين ، ولم يستخدم ماو المصطلحات الماركسية إلا فى الطبعة الثانية من مؤلفاته ، أما الطبعة الأولى فجاءت خلواً منها

هذا فيما يختص بماو ، أما فيما يختص بالتركيب الطبقى للحزب فهو يضم الطبقة البرجوازية والفلاحين ، ومن المعروف عن ثورة الفلاحين ضد الاقطاع ، فى القرن التاسع عشر ، أنها كانت ترتكز على ايديولوجية الكنفوشية الجديدة ، وهى ايديولوجية الطبقة الاقطاعية ، وليس من الغريب أن يحافظ الفلاحون على الشكل والمضمون لهذه الايديولوجيا . ويزعم قائد ثورتهم أنه امبراطور ،

لأن الفلاحين ليس فى مقدورهم خلق ايديولوجيا ، ولا أدل على ذلك من قول ستالين عن فلاحى روسيا أنهم لم يستطيعوا ابتكار ايديولوجيا بل على الضد من ذلك فإنهم تبنوا ايديولوجية قيصرية ، ولهذا طالبوا ، أثناء ثورتهم ، بقيصر جديد .

إلى هنا ينتهى التحليل النقدى لهـذا المتخصص ، وهو ليس وحده فى هذا المجال ، فقد التقيت فى معهد الاستشراق بمتخصص آخر فى تاريخ الصين هو روداف فياتكن Rudolf Wiatkin ، ودار الحديث حول الصراع الطبقى فى تاريخ الحزب الشيوعى الصينى والعلاقة بين هذا الحزب والحزب الشيوعى السوفيتى.

يقول فياتكن إن رواد الثورة الصينية ، فى بداية القرن العشرين ، لم يكونوا ماركسيين بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، إذ لم تكن لديهم ترجمات كاملة لمؤلفات ماركس وانجلز ولينين ، ومع ذلك فقد حاولوا فهم الماركسية فى حدود هذه الامكانات ، ثم تزعم هؤلاء الرواد ، وفى مقدمتهم « لى تاشاو[1] Li Ta-Chao »

(١) أستاذ فى جامعة بكين ، ومن أوائل الشيوعيين فى الصين ؛ والمسؤل الايديولوجى عن حركة مايو. ماركسيته لم تكن كاملة ، وقتل عام ١٩٢٧ بأيدى القوى الرجعية .

حركة ٤ مايو ١٩١٩ ، وهى حركة تضم الطلبة والعمال والانتلجنسيا، وتهدف إلى مقاومة الاستعمار ومعاهدة فرساى .

وفى عام ١٩٢١ تأسس الحزب الشيوعى وكان يحكمه اتجاهان اتجاه حاسم ولكنه بطىء فى نشر الوعى الماركسى ، واتجاه آخر يهدف إلى معرفة الماركسية وتطبيقها فى ظروف الولايات الصينية غير المتحدة ، وممثلو هذا الاتجاه هم الذين تعلموا فى روسيا وفرنسا.

أما عن المصادر الماركسية فتتمثل فى جزء من الانتلجنسيا الذى تعلم الماركسية فى روسيا ، وفى « الجامعة الشيوعية لعمال الشرق » « KYTB » التى تأسست عام ١٩٢١ وكانت تقبل الشيوعيين والتقدميين ، ثم مجلة « الشرق الثورى » وكانت تصدر عن هذه الجامعة .

وفى الفترة ما بين ١٩٢٥ — ١٩٢٧ انفجرت أول ثورة فى الصين على أساس الصراع الطبقى ، إلا أن الماركسية ، عند بعض قيادات هذه الثورة ، كانت مذهباً مغلقا .

أما أخطاء الحزب فى هذه الفترة فيمكن حصرها فى النقاط التالية: لم يكن الطريق إلى الاشتراكية واضحاً ، ولم يكن ثمة تحليل دقيق

لدور البروليتاريا ، وبالتالى عن مدى تأثير العمال فى الفلاحين، ووسائل حل المشكلات الزراعية لم تكن واضحة كذلك . وكان سؤال القيادة الحزبية يدور على أى الطريقين تختار ، القضاء على الاقطاع أم توزيع الأرض على الفلاحين . ثم ظهر اتجاه يدعو إلى التعاون مع البرجوازية الوطنية باعتبارها الطبقة القائدة ، وإلى الاقلال من قوة البروليتاريا . ومن ثم نشأ تيار اصلاحى أضعف من إمكانات الثورة الشعبية . ولكن فى عام ١٩٢٧ قرر المكتب السياسى للحزب طرد سكرتير الحزب «شن تو شو» Chen Tu-hsiu باعتباره انتهازياً يمينياً ، إذ هو الذى تزعم الرأى القائل بضرورة التعاون مع الطبقة البرجوازية الوطنية .

وانفجرت الثورة المضادة ، ولم يكن فى وسع الفلاحين إلا التحرك فى عصبية بسبب عدم إمكان تنظيمهم ، وحاجتهم إلى زمن طويل لفهم دورهم النضالى . والنتيجة المحتومة انهزام أول ثورة فى الصين ، وقتل كثير من الشيوعيين ، وتأسيس حكومة رجعية برياسة شانج كاى شيك .

وحلل الحزب الشيوعى الصينى أسباب الهزيمة وانتهى إلى النتائج التالية . انتشار الانتهازية اليمينية ، وتغلغل روح المغامرة فى

اليسار حين قرر الهجوم على بعض المدن ، وكان ماو واحداً من هذا اليسار ، وتغلب النزعة الدجماطيقية التي تستند على الافادة من الشعارات الماركسية ومن فكرة الهجوم المسلح بغض النظر عن الظروف السياسية والاقتصادية للصين .

وترتب على ذلك أن تعقد تطور الماركسية ما يقرب من عشرين عاماً ويزيد ، أى من ١٩٢٧ إلى ١٩٤٩ . فقد حارب الحزب الكومنتانج واليابان وركز على تنظيم الفلاحين . وفى عام ١٩٣٥ أصبح ماو رئيساً للحزب ، وكان الحزب وقتها ضعيفاً فى المدن لأن القوى الرجعية قتلت معظم العمال الملتزمين بالحزب والمقيمين فى المدن . وهكذا انعزلت الطبقة العمالية عن طبقة الفلاحين ، وبالتالى انعزل الحزب الشيوعى الصينى عن الحزب الشيوعى السوفيتى . ولكن من بين العوامل الهامة كذلك فى احداث هذه العزلة نشوب الحرب العالمية الثانية ، الأمر الذى أدى إلى عـــدم إمكان الاتحاد السوفيتى من تقديم المساعدات للحزب الشيوعى الصينى .

وترتب على كل ذلك تدعيم ايديولوجية ماو . ورأى فياتكن فى هذه الأيديولوجيا أنها معقدة ، إذ أنها تنطوى على عناصر ماركسية وغير ماركسية مثل الفوضوية التى تركز فقط على ضرورة التدمير ،

وهذا على الضد من الماركسية ، بل إن العناصر التى يستعيرها ماو من الماركسية لم يكن يفهمها إلا على أنها دوجما dogma . ومن ثم فقد تبنى ماو فكرة تروتسكى عن « الثورة الدائمة » وتبناها كذلك المؤتمر التاسع للحزب الشيوعى الصينى . ثم أضاف ماو إلى هذه الفكرة فكرة أخرى منقولة أيضاً عن تروتسكى هى فكرة « مستوى واحد للكل » . وفى رأى فياتكن أن هذه فكرة مرفوضة ماركسياً ، لأنه إذا كانت الأغلبية فقيرة فلا يلزم من ذلك أن يكون الكل فقراء . وهذا فضلا عن أن هذه الفكرة ليست قوة دافعة للتقدم الاجتماعى، ولكن مما هو جدير بالملاحظة أن هذه الفكرة يتحمس لها الفلاحون .

ومع ذلك فإن ايديولوجية ماو لم تكن هى الايديولوجيا الوحيدة فى الحزب . فبعد انتصار الثورة الصينية انتشرت الماركسية الأصيلة بسبب انتصار الاتحاد السوفيتى فى الحرب العالمية الثانية ، وارساله آلاف الخبراء إلى الصين اسهاماً منه فى حركة التصنيع ، وترجمة الكتب التكنولوجية والإنسانية إلى اللغة الصينية . وبسبب ذلك كله اضطر ماو إلى أن يغلف أفكاره ويقنعها وذلك باعلانه متانة العلاقات بين الصين والاتحاد السوفيتى . وباستثناء هذا الاعلان

كان ماو يبشر بآرائه داخل الحزب دون أن يسمح بنشرها فى الصحف السيارة . وحين أصبحت الصين قوية تجاسر ماو على إظهار أفكاره الحقيقية من أجل تحقيقها، ومن أهمها فكرة « القفزة الكبرى إلى الأمام » التى أعلنها عام ١٩٥٨ ، وتمنى تحقيق الشيوعية بأقصر الطرق غير مكترث بالظروف الواقعية للمجتمع مع استغلال حماس الجماهير . وهذه المغامرة لازمتها فكرة مدعمة لها هى « القومية » مؤداها سبق الاتحاد السوفيتى فى تحقيق الشيوعية . ومن هنا حدث صدام داخل الحزب ، وفى الستينيات حاول الواقعيون عزل ماو فترك رياسة الجمهورية ، واحتفظ لنفسه برياسة الحزب ، وأشعل الثورة الثقافية عام ١٩٦٦ . وفى رأى فياتكن أن الغاية من هذه الثورة تدمير البنية الفوقية للمجتمع باعتبارها عائقاً أمام التحقيق السريع للشيوعية . وقد واكب هذا التدمير بالضرورة عزل المناوئين لهذا التحقيق ، وهم الانتلجنسيا وكادرات الحزب ، مع الاعتماد على الطلبة كبديل لهؤلاء ، وحجة ماو فى هذا العزل أن هؤلاء المعزولين برجوازيون وأعداء للشيوعية . وبعد ذلك انعقد المؤتمر التاسع للحزب لتدعيم سيطرة ماو .

وبعد أن انتهى فياتكن من تحليله طرحت عليه وجهة نظر.
فقد جاء فى تحليله أن ماو لم يأخذ من الماركسية إلا بعض أجزائها ،
ثم أحال هذا البعض إلى دوجما dogma ، ومن مقتضيات الدوجما
الغلق دون الفتح ، والمنغلق أو الدوجماطيقى متزمت ، والمتزمت
يرفض النظر إلى ديالكتيكية الواقع وتناقضاته ، إذ هو أحادى الرؤية،
ولكن الملاحظ على تاريخ الفكر الانسانى ، هكذا كان تعقيبى ، أنه
يمر فى كل عصر بمرحلتين ، مرحلة غلق يعقبها مرحلة فتح بالضرورة
والصين الشعبية تمر الآن بمرحلة الغلق ، أى الدوجماطيقية
والتزمت ، بسبب حصارها من الامبريالية العالمية ، وابعادها عن
المنظمات الدولية ومحاولتها إزاء ذلك تأكيد ذاتيتها عن طريق إعلاء
النزعة القومية ، وقد سبق للاتحاد السوفيتى أن مر بهذه المرحلة أيام
الستالينيه . وقد وافقنى فى هذا التحليل بجموان وسمسونفا . ومما
لا شك فيه أن التباين الايديولوجى بين الصين والاتحاد السوفيتى قد
انعكس على قضايا العالم الثالث. وقد كان هذا التباين الذى ارتقى إلى
حد التوهم بأنه تناقض عدائى هو من العوامل الأساسيه فى حدوث
انتكاسات للثورات التقدميه فى العالم الثالث .

وكان تعليق فياتكن أن وجهه النظر هذه جديرة بالبحث والتحليل .

الايديولوچيا الثورة والدين

فى كتاب « ما العمل ؟ » يقول لينين « إما ايديولوجيا برجوازية وإما إيديولوجيا إشتراكية ، ولا وسط بينهما ، لأن الإنسانية لم تؤسس ايديولوجيا ثالثة »

ومع ذلك فثمة دعوة شائعة فى بلدان العالم الثالث تروج لايديولوجيا ثالثة فهل ثمة مبرر لهذه الدعوة ؟

ولذلك كان لابد من طرح قضية الايديولوجيا على فلاسفة السوفيت للجواب عن هذا السؤال .

وفى رأى رومنتسف — وهو يعتبر حجة فى فهم قضية الايديولوجيا — أن ماركس يرد نشأة الايديولوجيا إلى ظاهرتى معنويين : تقسيم العمل والصراع الطبقى . ومن هذه الزاوية فان الايديولوجيا المعنى الاول — وهو وارد فى بعض مؤلفات ماركس — يدور على التقابل بين الايديولوجيا والعلوم الاجتماعية . ومن هذه الجهة فان الايديولوجيا تعنى الوعى الكاذب بمعنى تصور العقل على أنه وحدة قائمة بذاتها ، والأفكار على أنها من غير أساس مادى .

والمعنى الثانى يدور على القول بأن العلوم الاجتماعية ايديولوجيا ، إذ هى تستند إلى الواقع وإلى الضرورات التى يخلقها المجتمع . ومن هذه الزاوية فان الايديولوجيا تمثل البنية الفوقية .

والمعنى الأول مرفوض من ماركس وإنجلز لأنه ينطوى على الفصل بين العلوم الاجتماعية وتاريخها . ومع ذلك فهذا المعنى لا يخلو من مبادىء علمية صادقة ، والمطلوب بعد ذلك التمييز بينها وبين المبادىء الكاذبة .

أما المعنى الثانى فهو مقبول لأنه يفيد أن العلم الإجتماعية تستند إلى أسس مادية ، ومن ثم فكل من العلم والأيديولوجيا ليس مقولة مطلقة ، وإنما مقولة نسبية ، لأن كلا منهما ينطوى على الآخر ، ومضمون كل منهما متطور . ومن هذه الوجهة يحق القول بأن الماركسية استمرار للتطور العلمى لثلاثة تيارات : الاشتراكية الخيالية ، وعلم الاقتصاد الكلاسيكى ، والفلسفة الألمانية .

ويتساءل رومنتسيف بعد ذلك :

إذا كانت العلوم الاجتماعية ايديولوجيا ، أى مرتبطة بمصالح طبقية ، فكيف نزعم أنها حقيقية ؟

ويقرر رومنتسيف صعوبة الجواب عن هذا السؤال . وهذه الصعوبة مردودة إلى وجود ايديولوجيا لا تتسق مع العلوم الاجتماعية، ومردودة كذلك إلى أن العالم ، فى هذه العلوم ، هو جزء لا يتجزأ من موضوع بحثه ، لأن معرفته ، من حيث الشكل والمضمون ، مستفادة من المجتمع . ومن ثم فالحقيقة التى يدركها بفضل التحليل العلمى الدقيق إنما تتحقق فى اطار الوضع الاجتماعى لهذا العالم. ومعنى ذلك أن العلوم الاجتماعية ليس فى إمكانها التحرر من الايديولوجيا . ومع ذلك فالايديولوجيا علمية من حيث هى قادرة على فهم الواقع الاجتماعى فى تطوره .

ولكن التطور ينطوى على المستقبل ، والمستقبل بدوره ليس مجرد إنعكاس للماضى وإلا انتفى التطور ، ولهذا ترى يولينا [1] أن الايديولوجيا تعكس وضع المجتمع ككل فى الزمان ، أى فى ماضيه وحاضره ومستقبله . والذى يلفت النظر فى هذه القسمة الثلاثية للزمان

---

(١) نينا سليبانوفنا يولينا : أستاذة مساعدة فى قسم الفلسفة الغربية المعاصرة بمعهد موسكو. لها مقال بعنوان « الدين والأيديولوجيا كأسلوب الحياة الأمريكية » فى كتاب بعنوان « ايديولوجيا البورجوازية المعاصرة فى الولايات المتحدة الأمريكية » ، موسكو ١٩٦٧ .

هو المستقبل ، ذلك أن الرؤية المستقبلية للمجتمع تعنى أن الايديولوجيا ليست مجرد انعكاس ، وإنما هى محصلة التراث واليوتوبيا . ولهذا فالايديولوجيا تتجلى فى عدة أشكال .

من هذه الأشكال الدين .

ومنها كذلك ايديولوجيا المادية الديالكتيكية .

وهل ثمة تعارض بين شكل وآخر من أشكال الايديولوجيا ؟

وكان جواب يوليفا حاسما :

ليس ثمه تعارض . فالتراث الدينى قوى فى أى مجتمع ، ولا أدل على ذلك من بزوغ المشاعر الدينيه بعد الحرب العالميه الثانية ، وهذا البزوغ ظاهرة طبيعيه خاصه عند النساء ، وفى الاتحاد السوفيتى يوجد شيوعيون ومتدينون ولكنهم جميعاً ينضوون تحت ايديولوجية واحدة تدور على محاربة الرأسمالية والعنصرية ، والحركة الزنجية فى أمريكا بقيادة مارتن لوثر كنج كانت تعتمد على الدين ، وكانت حركة تقدمية .

وما مدى علمية الايديولوجيا عندئذ ؟

أجابت بولينا بلاتردد :

حين نقول إن إيديولوجيتنا علمية فنحن لانقصد المعنى الدقيق لفظة العلم ، وإنما نقصد العلم الاجتماعي . ومن هذه الزاوية فإن الماركسية لاتحيل العلم إلى دين ، إذ أن هذه الاحالة ليست إلا سوء فهم لمعنى العلم كما تتصوره الماركسية . إنها الوضعية المنطقية وليست الماركسية هى التى مارست هذه الاحالة ، إحالة العلم إلى دين .

وفى تقديرى أن آراء بولينا فى حاجة إلى تأصيل نظرى . وقد عثرت على بداية هذا التنظير لدى مامارد شفيلى[1] بفضل تحليله للوعى فى أعمال ماركس[2] . وهو يخلص من هذا التحليل إلى أن الوعى لدى ماركس ينطوى على تكوينات أولية هى شبه موضوعات

---

(١) نائب رئيس تحرير مجلة « مسائل فلسفية » ، وله كتاب بعنوان « مضمون أشكال التفكير » بالإضافة إلى مقالات فى الوجودية وفلسفة العلوم وتاريخ الفلسفة .

(٢) « تحليل الوعى فى أعمال ماركس » فى مجلة « مسائل فلسفية » ، عدد ٦ ، ١٩٦٨ .

طبيعية ، وتكوينات ثانوية هى الايديولوجيا والدين والأسطورة . ووظيفة الثانوية تأويل الأولية من أجل وضعها فى نسق .

الايديولوجيا إذن وظيفتها التأويل من أجل التبرير .

وفى بداية المجتمع الإنسانى كان التأويل أسطوريا ثم أصبح دينيا أما فى المجتمع البرجوازى فالتأويل عقلانى لكى يتسق على العلم .

وليس ثمة فارق ، فى نظر مامارد شفيلى ، بين الايديولوجيا والأسطورة والدين إلا فى الوسائل التى يستعين بها كل منها .

وهنا تذكرت حديثى مع ليو نيد سنتيوبوف رئيس قسم القضايا الاجتماعية فى معهد أفريقيا إذ قال لى إن أعداء الماركسية يزعمون أن الماركسية عدو الدين . وهذا تبسيط ساذج . فقد حاول البعض اقناع لينين بأن يفرق بين أفراد الشعب السوفيتى على أساس قبول الماركسية أو رفضها ، ولكنه لم يستجب .

ويرى مولود عطا الله ، وهو من المتخصصين فى القضايا العربية فى معهد أفريقيا ، أن قول ماركس إن الدين أفيون الشعوب ليس قولا صادقا على الإطلاق . ذلك أن تطور الوعى الإنسانى وارتفاع

مستوى الثقافة من شأنهما أن يعطيا مفهوما جديدا الدين . ومن هذه الزاوية يقرر مولود عطا الله أن الدين يمكن أن يكون أحد مقومات الماركسية من حيث هو عنصر تقدمى .

وفى معهد الاستشراق التقيت بنخبة من العلماء المتخصصين فى الهند وباكستان . وقال ليمان الذى كان يتصدر هذه النخبة أن لينين اهتم بتحليل حركات التحرر الوطنى وأبرز الدور الإيجابى للدين . ومعنى ذلك أن الدين لا يلعب دائماً دورا رجعيا ، بل على الضد من ذلك فانه فى مرحلة التحرر الوطنى يلعب دورا هاما فى القضاء على الاستعمار .

وقال لى أجانوفتش عبدول نورولايف — رئيس قسم التعامل مع المنظمات الإسلامية والبوذية — إننا لا نعترض على ممارسة الشعائر الدينية ولكننا نعترض على الاستغلال السياسى للدين . وفى الحرب الأهلية وجهنا حملة ضد المنظمات الدينية لأنها كانت تشتغل بالسياسة وتهاجم الثورة . والدولة السوفيتية لا تفرق فى المعاملة بين الشيوعى وغير الشيوعى بل إن فى قوانيننا ما ينص على معاقبة من يمارس هذه التفرقة ، وليس فى سجلات الدولة أية احصائيات رسمية عن عدد

المتدينين فى كل دين من الأديان الأربعة فى الإتحاد السوفيتى وهى البوذية واليهودية والمسيحية والإسلام .

وهنا سألت نورزوليف :

ما مدى تفاعل أصحاب الأديان مع الاشتراكية ؟

إنهم جميعاً يتحدثون عن المبادىء الإنسانية رغم اختلاف عقائدهم الدينية . فثمة تشابه بين ما أسمعه فى الجامع ، وما هو مكتوب فى المجلات المسيحية .

وكان من الضرورى بعد هذا الحديث من مقابلة أصحاب الأديان . وبالفعل التقيت بمفتى طشقند باباخان وإمام جامع موسكو أحمد جان مصطفى وأسقف لننجراد نيقوديم

قال لى باباخان إنى أمسك القرآن فى يد وكتاب رأس المال لماركس فى يد ، فليس ثمة تعارض .

وقال لى أحمد جان مصطفى إننا نقف فى صف الاشتراكية ونناضل ضد الامبريالية ، ونؤثر فصل الدين عن الدولة .

وقال لى نيقوديم إن المسيحيين ملتزمون بالثورة والاشتراكية يبنيها المسيحيون والملحدون سويا.

وسألته :

ومارأيك فى وحدة الأديان ؟

ليست ممكنة ، ولكن ماهو ممكن هو التعاون بين الأديان من أجل تحقيق السلام .

وهنا تذكرت قول ملفيل إن ثمة أرضية مشتركة بين الماركسين والمتدينين وهى النضال من أجل السلام ، والنضال ضد الامبريالية وضد التسلح ، والدفاع عن الديمقراطية .

ومما لاشك فيه أن قضية الدين والماركسية وعلاقتها بالثورة الاشتراكية على النمط الماركسى مطروحة فى دول العالم الثالث ، وهى مطروحة من خلال مايسمى بأصالة الحضارة . وفى رأى بوريس ايراسف(*) أن ثمة خمسة تيارات فى دول العالم الثالث :

(*) رئيس قسم الفلسفة الشرقية وعلم الاجتماع فى معهد الفلسفة بموسكو له عدة مقالات فى قضايا الايديولوجيا والحضارة فى دول العالم الثالث .

تيار سلفي يرفض احداث أي تجديد في التراث الديني ويكتفي « بالأساطير والمحارم » . وتيار سلفي جديد يتخذ من المصطلحات الجديدة المتداولة وسيلة للدفاع عن أنماط قديمة ، ومن ثم فهو يرفض أي تغيير في البنية الفوقية ليواكب تأسيس الدولة الجديدة . وتيار إصلاحي يرفض العناصر الرجعية في التراث ويحتفظ بالعناصر التقدمية ، ونقطة الضعف فيه أنه يركز على تغيير البنية الفوقية ولكنه يترك الجماهير بلا تغيير بدعوى أن تحريكها محال . وحقيقة الأمر أن هذا المحال مردود إلى التخوف من ضياع الامتيازات الطبقية في حالة تحريك الجماهير . وتيار الديمقراطية الراديكالية وهو يهدف إلى تحريك الجماهير بحيث تكون سيدة نفسها في مواجهة البرجوازية والبيروقراطية ، ويمثله نكروما وسيكوتوري ونيريري ، وتيار الراديكالية المتطرفة ممثلا في ماو وجيفارا وفانون ، وهذا التيار مهدد لكيان المجتمع لأنه لا يهدف إلى التطوير وإنما إلى التدمير ، إذ هو ضد الرجعية ليس إلا .

وابراسف ينحاز إلى تيار الديموقراطية الراديكالية بدعوى أن الوحدة الوطنية هي وحدة الجماهير ، وأن هذه الوحدة لا تتحقق إلا من خلال حركة فعالة من الجماهير في مواجهة عدو مشترك هو

الرجعية المحلية. وتحقيق هذه الوحدة يفتح أمام الجماهير آفاقا سياسية وايديولوجية جديدة .

وقبيل مغادرتى موسكو عثرت فى متحف تولستوى على وثائق هامة. عثرت على خطابات ثلاثة : خطاب من محمد عبده إلى تولستوى ، وخطاب من تولستوى إلى محمد عبده ، وخطاب من س . ك كوكوريل الذى تولى إرسال النص العربى لخطاب المفتى ، مع ترجمته الانجليزية بقلم « ليدى بلنت » مصحوبة بخطاب منه إلى تولستوى يذكر فيه أنه سبق له أن تحدث معه ، وكتب إليه عن تأييده محمد عبده وتقديره لموقفه وآرائه .

وفى ختام خطاب تولستوى إلى محمد عبده بتاريخ ٢١ مايو ١٩٠٤ يطلب تولستوى جوابا عن رأى مفتى الديار المصرية فى مذهب الباب ومذهب بهاء الله وأنصاره .

والغريب فى الأمر أنى لم أعثر على جواب لمفتى الديار المصرية . وأنا على يقين من عدم وجود هذا الجواب . ويقينى مردود إلى ما جاء فى خطاب كوكوريل إلى تولستوى بتاريخ ٢٩ يونيو ١٩٠٦ ، جاء فيه أن « الشيخ الطيب والحكيم محمد عبده ، المفتى المعظم للديار

المصرية ، الذى كنت قد مهدت لخطابه إليك منذ عامين ، مات وهو فى الطريق إلى أوربا . وليس من يخلفه فى نظرته المملوءة بالمحبة الشاملة ، ويواصل عمله ويتلخص فى أن يقدم لدينه ما قدمته أنت للدين المسيحى » .

وبعد أن فرغت من قراءة هذه الخطابات وخطابات أخرى مماثلة بين تولستوى وغاندى دارت فى رأسى أفكار لم تتحدد بعد ولكنها فى الطريق إلى التحديد .

* * *

صدر للمؤلف

- المذهب فى فلسفة برجسون
- قصة الفلسفة
- المعجم الفلسفى
- مقالات فلسفية وسياسية
- المذهب عند كانط
- محاورات فلسفية فى موسكو
- يوسف مراد والمذهب التكامل

فهـــرس

رقم الإيداع ٤٦٥٩ / ٧٧
الترقيم الدولى ٧ — ٣٣ — ١٠ — ٩٧٧ ISBN

دار مأمون للطباعة

شارع خيرت درب البندق : ت ٢١٢١٨